

Die Leitung eines katholischen Altenheims als kirchlicher Beruf?

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Theologie (Dr.Theol.)

an der Theologischen Fakultät der
Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Gutachterin und Gutachter:
Prof. Dr. Dr. Doris Nauer
Prof. Dr. Hermann Brandenburg

vorgelegt von
Dipl.-Theol. Hanno Heil
aus Runkel

Einreichungstermin: 7.Oktober 2014

Inhaltsverzeichnis

Einführung	1
1 Vorwort	1
2 Problemaufriss	2
3 Ziel der Arbeit.....	7
4 Methodik der Arbeit	8
5 Aufbau der Arbeit	12
Durchführung.....	15
I. Heimleitung als Beruf in Gesellschaft und Kirche	15
1 Die Leitung eines Altenheims als Beruf.....	15
1.1 Altenheimleitung – ein Beruf?.....	15
1.2 Anforderungs- und Tätigkeitsprofil	17
1.3 Laufbahnen, Motive und Charakteristika von Heimleitungen	23
1.4 Berufsverbandliche Organisation von Heimleitungen	29
2 Geschichte: Vom Xenodochion zum Seniorenzentrum	31
2.1 Heimleitung unter der Leitung des Bischofs	31
2.2 Heimleitung unter der Leitung des Abtes oder der Ordensoberen	33
2.3 Heimleitung unter der Leitung kommunaler Verwaltungen.....	36
2.4 Heimleitung zwischen ärztlicher und priesterlicher Profession.....	39
2.5 Heimleitung zwischen mütterlicher Pflege und Familienersatz.....	41
2.6 Heimleitung unter der Leitung von Verbandsgremien und Aufsichtsräten.....	43
2.7 Vom Exerzitium des Glaubens zum komplexen sozialen Auftrag	47
3 Heimleitung innerhalb der kirchlichen Berufsgruppen	49
3.1 Amtsträger.....	51
3.2 Geistliche Berufe	55
3.3 Berufungen	61
3.4 Pastorale Berufe	66
3.5 Laienberufe.....	68
3.6 Seelsorgeberufe und diakonische Berufe.....	74
3.7 Kirchliche Berufe, Berufe der Kirche, Berufe in der Kirche	80
3.8 Kirchlicher Zentralberuf oder Peripherieberuf?	83
4 Ein berufliches Nebeneinander mit Folgen.....	84
4.1 Berufliche Mobilität in der Kirche	84
4.2 Vergessene Caritas	88
4.3 Berufliche Identifikation der Mitarbeitenden mit der Kirche	90

4.4	Verbandliche Caritas und verfasste Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung	94
4.5	Krise der Berufe in der Kirche als Symptom der Kirchenkrise.....	96
II.	Kirchliche Berufe auf der Basis einer gemeinsamen Vision	100
1	Berufe brauchen Ziele.....	101
1.1	Ohne gemeinsame Vision keine gemeinsamen Ziele.....	102
1.2	Zielkonflikte	106
2	Zwei Visionen kirchlichen Handelns?.....	109
2.1	Alles zur größeren Ehre Gottes	111
2.2	Die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander	112
III.	Die Logik der Ehre.....	115
1	Ein Ende oder ein Weiterleben der Ehre?	116
2	Äußere Ehre - innere Ehre?	117
3	Wie lebt die Ehre weiter?	119
4	Ehre als Anerkennungsverhältnis.....	123
5	Merkmale der (ständischen) Ehre	125
5.1	Ehre ist existentiell und sakral.....	126
5.2	Ehre ist ein akkumulierbares Kapital.....	127
5.3	Ehre ist partikularistisch und exklusiv	129
5.4	Ehre ist hierarchisch organisiert.....	131
5.5	Ehre ist agonal-martialisch	132
5.6	Ehre ist äußerlich und „heimlich“.....	133
5.7	Ehre ist männlich und weiblich	136
6	Die Ehre lebt weiter - auch in den Berufen der Kirche.....	138
6.1	Kirchliche Berufe als Vertretung Gottes.....	138
6.2	Kirchliche Berufe in Hierarchien.....	141
6.3	Kirchliche Berufe als Demonstration.....	143
6.4	Kirchliche Berufe als Rittertum.....	144
6.5	Kirchliche Berufe als Männerberufe.....	147
6.6	Kirchliche Berufe als eigener Stand.....	149
6.7	Kirchliche Berufe als ritualisierte Berufe	152
7	Zwischenfazit: kirchliche Berufe in der Theo-Logik der Ehre	155

IV. Monotheistische Kritik der Ehre und Vision des Schalom	157
1 Gott die Ehre geben im Horizont einer <i>Shame and Honor Culture</i>	158
1.1 Der Monotheismus als Kritik der ständischen Ehre	161
1.1.1 Monotheismus: Gewalt im Namen des wahren Gottes?	162
1.1.2 Die vielen Götter und der eifersüchtige Gott, dem allein Ehre gebührt	166
1.1.3 Das Besondere am biblischen Monotheismus: Die Eifersucht Gottes	168
1.1.4 Das Ende der Dreierbeziehung: Frieden im Himmel und auf Erden	169
1.1.5 Das Fortleben der Eifersucht Gottes in der Liebe und der Freiheit	173
1.1.6 Ein engagiert-liebender Gott statt vergöttlichter Herrschaft	175
1.2 Jesus und die Ehre	179
1.2.1 Die Ehre Gottes - Fundament der Geschwisterlichkeit der Menschen	179
1.2.2 Die Ehre Gottes – Entwertung der Schatzkammern	183
1.2.3 Die Ehre Gottes – sich nichts vormachen müssen	185
1.2.4 Die Ehre Gottes - seine Beschämung am Kreuz	189
1.3 Fazit: 'Gott allein ehren' als Vision des Friedens	192
2 Theo-Logik des Schalom	193
2.1 Schalom als Frieden, Einheit und Heil	193
2.2 Schalom als Zentrum der Botschaft Jesu	196
2.3 Schalom als Einheit stiftendes Band der Christen	199
2.4 Schalom als Handlung	200
2.5 Schalom als Erinnerung an die semitischen Ursprünge	200
2.6 Schalom als Frieden und Glück	202
2.7 Schalom als gutes Leben für alle und Lebensqualität	206
2.8 Die Schalom-Vision übertrifft die Vision der Ehre	210
2.9 Und die Liebe?	212
V. Heimleitung unter der Vision des Schalom	215
1 Einführende Erläuterungen	215
2 Sorge um Schalom, wenn Gefühle Menschen trennen	218
2.1 Altenpflege - ein Beruf mit ambivalenter Anerkennung	218
2.2 Ekel in der Altenhilfe – Risiko für Pflegende und BewohnerInnen	221
2.3 Ekel: eine Abwehremotion im Bereich des Heiligen	222
2.3.1 Phänomenologie des Ekels	223
2.3.2 Ekel: eine evolutionäre Spur in den Genen der Menschen	224
2.3.3 Neurobiologie des Ekels	225
2.3.4 Ekel: Abwehr der animalischen Natur des Menschen	227
2.3.5 Ekel und moralische Urteile	227
2.3.6 Wie funktionieren Abwehremotionen ?	229
2.3.7 Ekel und Gewalt	230
2.4 Zwischenfazit: Abwehremotionen als Herausforderung der Heimleitung	232
2.5 Biblische und historische Impulse	233

2.5.1	Levitikus und Ijob: Abwehremotionen zähmen	233
2.5.2	Jesus: Ekel als Prüfstein der Sozialität des Menschen.....	235
2.5.3	Inklusion der Exkludierten: Urgemeinde und frühe Kirche.....	239
2.5.4	Christianisierung als Arbeit an Abwehremotionen	242
2.6	Emotionsarbeit und Herzensbildung als Leitungsverantwortung.....	243
2.6.1	Bewältigungsstrategien der Pflegenden gegenüber dem Ekel	245
2.6.2	Christliche Impulse zur Emotionsarbeit.....	249
2.6.3	Verwandtschaftsassoziationen: Brüder und Schwestern.....	250
2.6.4	Im Anderen Gott erkennen.....	252
2.6.5	Die Weisheit getrennter Sphären: „Die geheime Kapelle der Pflegenden“ ...	254
2.7	Fazit.....	257
3	Sorge um Schalom, wenn Macht im Spiel ist.....	258
3.1	Von Helden und Helden-Verehrung	259
3.2	Der „unsympathische Begriff“ der Macht	261
3.3	Formen der Macht.....	262
3.4	Heimleitung als Sozialmanager?.....	267
3.5	Ein neues Paradigma von Führung: Demut statt Hochmut.....	271
3.6	Führung in der Logik des Schalom	275
3.7	Machtstrukturen in der Logik des Schalom.....	279
3.8	Fazit.....	282
4	Sorge um Schalom, wenn Zuwendung Geld kostet.	283
4.1	Altenhilfe als Markt	283
4.2	Die Folgen der Marksteuerung.....	284
4.3	Geld und Ehre	285
4.4	Der Geld-nahe Beruf der Altenheimleitung – kein kirchlicher Beruf?	287
4.5	Vereinbarkeit von Ökonomie und Nächstenliebe?	288
4.6	Drei Weisen des Umgangs mit Geld in der Kirche.....	290
4.6.1	Geld in biblischer Perspektive: Desintegration und Götzendienst.....	291
4.6.2	Die biblische Konsequenz - Armut.....	292
4.6.3	Exkurs: Euphemisierung und Verdrängung – eine Alternative?.....	294
4.6.4	Nüchterner Umgang mit Geld - die verbindende Wirkung des Geldes.....	297
4.7	Heimleitungen in Verantwortung für gutes Leben, das Geld kostet	299
4.7.1	Umgang mit Geld entehrt nicht, wenn es dem Gemeinwohl dient.	300
4.7.2	Transparenz statt Verheimlichung	301
4.7.3	Nicht Priester der Ökonomie, sondern Diener des Gemeinwohls	302
4.7.4	Subversivität gegen das Diktat der Wirtschaftlichkeit	303
4.7.5	Die persönlichen Angriffsflächen des Geldes reduzieren.....	304
4.7.6	Umgang mit knappen Ressourcen.....	306
4.8	Fazit.....	306

5 Sorge um Schalom, wenn Arbeit verachtet wird.....	307
5.1 Handarbeit im Altenheim	307
5.2 Die Verachtung der Handarbeit in feudalen Gesellschaften.....	308
5.3 Die Aufwertung der Handarbeit in der Logik des Schalom	311
5.4 Christen zwischen Auf- und Abwertung der Handarbeit	318
5.5 Handarbeit heute	323
5.6 Verantwortung für Handarbeit: Sorge um die Integrität des Menschen.....	324
5.6.1 Wertschätzung von hauswirtschaftlicher Sinnstiftung.....	325
5.6.2 Handarbeit als heilende Kommunikation	326
5.6.3 Handarbeit aus der Mitte des Leibes	327
5.6.4 Die Handarbeit in äußeren Zeichen wertschätzen	328
5.7 Fazit.....	330
6 Sorge um Schalom, wenn Frauenberufe diskriminiert werden	330
6.1 Frauenberufe in der Pflege.....	330
6.2 Heimleitung: Frauen in einem kirchlichen Leitungsberuf	333
6.3 Frauenberufe in der Logik des Schalom	334
6.3.1 Der eine Gott und die zwei Geschlechter	336
6.3.2 Jesus, ein Feminist?	338
6.4 Die Vision des Friedens der Geschlechter im Widerstreit.....	341
6.4.1 Gerechte Entlohnung und berufliche Perspektiven in der Pflege.....	342
6.4.2 Vereinbarkeit von Familie und Beruf.....	344
6.4.3 Männer und Frauen gemeinsam in Verantwortung.....	345
6.4.4 Genderbewußt leiten in der Kirche	346
6.5 Fazit.....	347
7 Sorge um Schalom, wenn sich das Denken verwirrt	347
7.1 Die Angst vor Demenz als Angst vor dem Verlust der Ehre	347
7.2 Demenz – eine Herausforderung des Evangeliums vom Frieden	350
7.3 Demenzpflege als Schalom-Arbeit	351
7.4 Das Lächeln des Friedens statt der Gewalt der Ehre.....	354
7.5 Heimleitung zwischen good practice und Wahrheitsfrage	357
7.6 Heimleitungen als Verantwortliche für Labore der Mit-Menschlichkeit	362
7.7 Fazit.....	364
8 Sorge um Schalom, wenn Autonomie nachlässt.	364
8.1 Ethik in der Logik der Ehre.....	365
8.2 Ethik in der Logik des Schalom	366
8.3 Verantwortung delegieren und Autonomie fördern.....	368
8.4 Das Ethos des Schalom in Erinnerung halten	369
8.5 Verantwortung für Verfahren ethischer Entscheidungsfindung.....	370
8.6 Fazit.....	371
9 Sorge dafür, dass Menschen in Frieden sterben können.	372

9.1 Sterben in Frieden?	372
9.2 Das Altenheim als Ort des Sterbens	375
9.3 Die Angst vor dem „sozialen Sterben“	377
9.4 Altenheime als Orte des unsichtbaren Sterbens?	380
9.5 Der einzige Gott als Herr des Lebens	382
9.6 Heimleitung als Sorge um Schalom am Lebensende	385
9.6.1 Verantwortung für Sterbende und Trauernde	386
9.6.2 Sterbebegleitung als berufliche Aufgabe in der Kirche	388
9.6.3 Begleitung der Mitarbeitenden	392
9.6.4 Sterbeorte öffnen	395
9.6.5 Zeichen setzen, Rituale entwickeln	395
9.6.6 Selbstsorge.....	400
9.7 Fazit.....	400
10 Sorge um Schalom, wenn Einsamkeit droht.	400
10.1 Einsames Alter?	401
10.2 Gemeinschaft in der Logik der Ehre	404
10.3 Gemeinschaft in der Logik des Schalom	404
10.4 Die Heimleitung als Gemeindeleitung?.....	405
10.5 Fazit	409
Schluss.....	410
 I. Plädoyer für ein Verständnis von Heimleitung als kirchlicher Beruf und mögliche Schlussfolgerungen für ein integratives kirchliches Berufsverständnis	410
1 Heimleitung als kirchlicher Beruf!	410
2 Kompetenzorientierung	412
3 Gemeinsames modulares Lernen	417
4 Durchlässigkeit der Berufe	421
5 Auswahlverfahren	424
6 Berufseinführung.....	426
7 Professionalisierungsrisiko	432
8 Gemeinsame Verantwortung für den Sozialraum	436
9 Loyalität in der Zerreißprobe	440
10 Mitverantwortung für die christliche Unternehmensphilosophie	445
11 Solidarisierung in der Berufsgruppe	450
12 Berufe auf den Begriff bringen	451
13 Ausklang: Ein neues Bild der Leitung eines katholischen Altenheims	452

Verzeichnisse.....	454
I. Abbildungsverzeichnis.....	454
II. Literaturverzeichnis	455

Einführung

1 Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist nicht im Ich-Stil geschrieben. Damit täuscht sie dem Leser eine Objektivität und Distanz zum Gegenstand vor, die nicht gegeben sind. Diese Arbeit ist in einem bestimmten biographischen Zusammenhang entstanden, den ich nicht von der Entwicklung der Forschungsfrage, ihrer Untersuchung und ihren Ergebnissen trennen kann. An vielen Stellen der Arbeit habe ich gemerkt, wie frühere Begegnungen mit verwandten und befreundeten Personen, mit Lehrenden, die mich in bestimmte Sachgebiete eingeführt haben, und mit Kolleginnen und Kollegen, Vorgesetzten und Mitarbeitenden, mit denen ich an unterschiedlichen Projekten arbeiten durfte, mein Wahrnehmen und Denken beeinflusst haben. All diesen Weggefährterinnen und -gefährten danke ich an dieser Stelle herzlich. In besonderer Weise gilt mein Dank

- meinen Kolleginnen und Kollegen im Verband der Katholischen Altenhilfe in Deutschland e.V. (VKAD) für die vielen Gespräche und Beratungen über eine menschenfreundliche Altenhilfe unter politisch und wirtschaftlich nicht einfachen Bedingungen,
- meinen Kolleginnen und Kollegen im Caritasrat, der Kommission 'Caritasprofil' und im Projekt 'Berufliche Bildung' des Deutschen Caritasverbandes für das gemeinsame Nachdenken über eine im Glauben gegründete und fachlich gute Caritasarbeit,
- dem Personal der Deutschen Nationalbibliothek, der Bibliotheken der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar, des Deutschen Caritasverbandes und des Deutschen Zentrums für Altersfragen für hilfsbereite Dienste in der Literaturbeschaffung,
- der Bistumsleitung und den Kirchensteuerzahlern des Bistums Limburg für eine großzügige Freistellung, die mir die nötige Zeit für diese Arbeit geschenkt hat,
- mit besonderem Nachdruck der Betreuerin meiner Arbeit, Frau Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, für lebendige und inspirierende Gespräche und konsequente Betreuung,
- und nicht zuletzt meiner lieben Familie für ihr ausdauerndes Verständnis und immer wieder neue Ermutigung.

Das spezifische Profil der katholischen Einrichtungen der Altenhilfe überzeugend herauszuarbeiten, erschien mir im Jahr 2010 angesichts der gerade etablierten Pflegenoten ein spannendes Unterfangen. Die aufwändigen Prüfungen in den Einrichtungen und die umfassenden Qualitätsberichte boten Stoff für Diskussionen - auch im Verband der Katholischen Altenhilfe (VKAD e.V.), dessen Vorsitz ich seit 2007 innehabe. Aber es zeigte sich bald, dass das wissenschaftliche Fundament dieser Noten nicht tragfähig genug war, um daraus Rückschlüsse auf spezifische Qualitäten der verschiedenen Gruppen von Einrichtungsträgern in der Altenhilfe zu ziehen.

Könnte sich – so meine erneute Fragestellung – ein spezifisches Profil katholischer Altenheime möglicherweise auch aus den spezifischen Kompetenzen der Mitarbeitenden in diesen Einrichtungen ableiten lassen? Denkbar wäre dies. Aber zunächst müsste man diese spezifischen Kompetenzen für die Arbeit in einem katholischen Altenheim benennen und die Wer-

te, die sie steuern. In der Bestimmung dieser spezifischen Kompetenzen, in der Auswahl und dem Einsatz von Mitarbeitenden mit diesen Kompetenzen und nicht zuletzt in der Vermittlung von Werten – das wurde mir bald deutlich – spielen die Leitungen der Einrichtungen die entscheidende Rolle.

Infolgedessen wandte ich mein Interesse auf den Beruf der Heimleitung in einem katholischen Altenheim und seine Stellung in der katholischen Kirche. Dies führte mich auf überraschende Wege und zu einem Ergebnis, dass sich von meiner ursprünglichen Intention deutlich entfernt hat. Ich lade Sie, als Leserinnen und Leser, ein, mir auf diesen Wegen zu folgen. Das Autoren-Ich verabschiedet sich an dieser Stelle, da die weiteren Ausführungen beanspruchen, auch ohne Hinterlegung meiner persönlichen Erfahrungen 'für sich' zu sprechen.

2 Problemaufriss

Die Leiterin eines katholischen Altenheims nimmt in ihrem Dorf an einer kommunalen Veranstaltung teil. Der Bürgermeister fragt sie spontan, ob sie im Namen der Kirche einige Worte an die Versammlung richten möchte. Die Heimleiterin zögert. Kann sie im Namen der Kirche sprechen? Müsste sie nicht den Pfarrer fragen, der von der Kreisstadt aus die Seelsorgeeinheit leitet? Von den pastoralen Mitarbeitern wohnt niemand am Ort. Durch die Kontakte zwischen ihrem Altenheim und der Ortsgemeinde ist die Heimleiterin eine bekannte und zudem die 'ranghöchste' kirchliche Mitarbeiterin vor Ort. Aber kann sie die Kirche repräsentieren? Sie steht zwar im kirchlichen Dienst und ist schon viele Jahre in der Caritas tätig, aber ist ihr Beruf, die Leitung eines katholischen Altenheimes, überhaupt ein kirchlicher Beruf? Ihre Unsicherheit, ob sie wirklich dazugehört, ob sie beruflich so in die Kirche integriert ist, dass sie für die Kirche sprechen könnte, hat Gründe: Zu den kirchlichen Berufen zählt sie offenbar nicht, wie ein Blick in aktuelle kirchliche Texte und Verlautbarungen zeigt:

Beispiel 1: An der Schwelle des dritten Jahrtausends hat die Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz das Thema der alternden Gesellschaft unter dem Titel "Dem Leben auf der Spur - Einsichten und Hilfen beim Älterwerden"¹ behandelt. Die Arbeitshilfe widmet sich eingehend den Fragen einer Pastoral der alternden Bevölkerung. Sie nimmt die unterschiedlichen Lebensphasen des Alters sowie die verschiedenen Ansatzpunkte einer kirchlichen Pastoral des Alters in den Blick. Ein eigenes Kapitel haben die Bischöfe dem Thema „Pastoral im Lebensraum 'Alten(Pflege)Heim'“ gewidmet. Sie unterscheiden darin nicht zwischen 'ihren' Heimen in katholischer Trägerschaft und denen in anderen Trägerschaften. So kommen auch die kirchlichen Mitarbeitenden in den Pflegeheimen der Caritas nicht in den Blick. Angesprochen werden die Ehrenamtlichen und die Gläubigen der Gemeinden. In einem eigenen fünften Kapitel unter der Überschrift 'Älterwerden als geistliche Lebensaufgabe' geht es um die Priester und Ordensleute. Ihr Lebenszeugnis der Verpflichtung auf die evangelischen Räte wird dargestellt, um "die klassisch gewordenen 'Evangelischen Räte' auf ihre menschlich-existentielle Bedeutung speziell für das Älterwerden und Altsein zu befra-

¹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000.

gen"². Dabei verwehren sich die Autoren des Textes ausdrücklich gegen jeden elitären Anspruch und stellen klar, dass das 'normale Christenleben' vom professionellen, 'geistlichen Stand' außer durch die Ausdrücklichkeit des Zeichens, das nicht der Mensch, sondern Gott durch seine Berufung setzt, nicht zu trennen sei. Sie gestehen auch zu, dass im Leben eines jeden Menschen mehr oder minder deutlich die 'Räte' in ihren verschiedenen Formen wirksam und ausgeprägt seien.³ Doch trotz dieser Betonung finden die über 100.000 Mitarbeitenden in den katholischen Altenheimen im gesamten Text keine Erwähnung, ebenso wenig wie die Mitarbeitenden der Sozialstationen, die täglich mit alten Menschen pflegend, betreuend, beratend und sorgend umgehen.⁴ Die Mitarbeitenden in der Altenhilfe sind - unabhängig von der Frage, ob sie in kirchlichen oder anderen Einrichtungen arbeiten - im sicher wohlwollenden Blick der Autoren nicht Subjekte, sondern Objekte der Pastoral: "Eine Pastoral in den Alten(Pflege)Heimen gilt auch den Mitarbeiter/- innen dieser Einrichtungen, die in besonderer Weise mit dem Altern und der Endlichkeit des menschlichen Daseins konfrontiert sind und sich oft zwischen medizinischen und finanziellen Sachzwängen und den Erfordernissen einer menschenwürdigen Pflege aufgerieben und überfordert sehen."⁵

Beispiel 2: Ein Blick in die diözesanen Internetseiten zum Thema 'Kirchliche Berufe' oder 'Berufe der Kirche' zeigt an prominenter Stelle Werbung für Priester- und Ordensberufe, für Diakone, Pastoral- und GemeindereferentInnen, für ReligionslehrerInnen, KirchenmusikerInnen und auch für PfarrhaushälterInnen und KüsterInnen. In der Regel werden soziale Berufe erst an letzter Stelle genannt.⁶ Unter dieser Rubrik wird man dann weitergeleitet auf die Seiten des Deutschen Caritasverbandes, wo man schließlich die Berufe der LeiterInnen katholi-

² DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 49.

³ Ebd.

⁴ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 49. In den stationären Altenhilfeeinrichtungen des Deutschen Caritasverbandes waren zum Stichtag 31.12.2012 insgesamt 105.436 Mitarbeitende beschäftigt, davon 29.934 in Vollzeit und 75.502 in Teilzeit (Vollzeitäquivalente insgesamt: 68.746). Der Frauenanteil betrug 87,9%, vgl. DEUTSCHER CARITASVERBAND 2014, S. 33.

⁵ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 44. Auch das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe unterscheidet zwischen 'Seelsorge' durch die Amtsträger und 'feinfühligere Sensibilität' für die menschlichen Bedürfnisse bei den Caritasmitarbeitenden: "Die Seelsorge der Kirche soll sich auch den Sozialarbeitern sowie den Berufstätigen im Gesundheitsdienst zuwenden – dies um so mehr, wenn sie in katholischen Gesundheitseinrichtungen arbeiten – damit diese Gläubigen die Berufung entdecken, die in ihrer beruflichen Tätigkeit liegt, die ohne Zweifel technische Kompetenz erfordert, aber auch eine feinfühligere Sensibilität für die menschlichen und geistlichen Bedürfnisse der Menschen und der Patienten." KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE 2006, S. 265.

⁶ Das Zentrum für Berufungspastoral, eine Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz, führt bei einem Abruf am 05.10.2014 die sozialen Berufe nicht auf seiner Website unter 'Berufe und Lebensformen'. Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ 05.10.2014. Bei einem früheren Abruf am 23.11.2012 erschienen sie unter 'Berufe der Kirche' an 15. und letzter Stelle. Die Erzdiözese Freiburg z.B. unterscheidet unter der Kategorie 'Berufe der Kirche' die Subkategorien 'Kirchliche Berufe und Berufungen' und 'Weitere Berufe'. Unter dieser öffnet sich eine neue Seite mit weiteren Kategorien. Die letzte lautet 'Soziale Berufe'. Beim Anklicken wird man weitergeleitet auf die Internetpräsenz des Deutschen Caritasverbandes, vgl. ERZDIÖZESE FREIBURG 05.10.2014; Die Seite der Diözesanstelle Berufe der Kirche im Bistum Limburg erwähnt unter der Rubrik "Berufsbilder" dagegen nur die Berufe Priester, Diakon, Gemeindereferent /in, Pastoralreferent /in und Ordensberufe, Religionslehrer und weitere Berufe. Hinter den 'weiteren Berufen' wird man auf eine Seite mit Informationen zu den Berufen: Apostolatshelferin, KirchenmusikerIn, KüsterIn, Säkularinstitute, Virgo consecrata weitergeleitet. Das künftige Erscheinen von Informationen zu sozialen Berufen ist angekündigt. BISTUM LIMBURG 24.09.2014.

scher Altenheime, AltenpflegerInnen und weitere Berufe, die in Altenheimen mitarbeiten, finden kann.⁷ Dieses Fehlen der Berufe der Altenhilfe auf den einschlägigen Internetseiten könnte damit begründet sein, dass für die Pflegeberufe schon an anderer Stelle genügend geworben wird und diese in der Öffentlichkeit bekannter sind, als die oben genannten 'kirchlichen Berufe'. Eine Untersuchung des Instituts für Public Health und Pflegeforschung an der Universität Bremen hat jedoch gezeigt, dass es an umfassender Information zu Pflegeberufen für potenziell Interessierte fehlt. Offenbar finden junge Leute in dieses Berufsfeld nur aufgrund eigener engagierter Recherchen. Die Studie stellt fest: "Klar ist aber aufgrund der erhobenen Daten, dass weniger als 5% der heutigen Pflegeauszubildenden ihre Informationen zu Pflegeberufen aus allgemeinen Quellen (z. B. Broschüren, Flyern, dem Internet, Fernsehen, Anzeigen oder von Informationsständen auf Messen) bezogen".⁸ Ein Zuviel an Werbung für die Pflegeberufe kann jedenfalls nicht das Argument für diese auffällige Werbeabstinenz sein.⁹

Beispiel 3: Auch in den Veröffentlichungen zur Statistik der Deutschen Bischofskonferenz werden weder die Mitarbeitenden in den katholischen Altenheimen, noch die dort tätigen Leitungskräfte, unter den erfassten Berufsgruppen geführt. Zwar konstatieren die Verfasser, dass die Aufmerksamkeit sich nicht mehr wie früher vorwiegend auf die Priesterzahlen richtet. Aber neben dem nun in der Statistik erfassten „Prozess zunehmender Umverteilung pastoraler Verantwortung und Aufgaben auf Schultern von Diakonen und Laien, der in den Gemeinden zu neuen Formen der Arbeitsteilung und des Miteinanders führt“¹⁰, kommen die Mitarbeitenden in der Caritas nicht in den Blick. Eine etwas jüngere Broschüre der Bischofskonferenz stellt immerhin fest: "Die katholische Kirche beschäftigt hauptamtlich rund 650.000 Menschen, davon rund 150.000 bei der verfassten Kirche, über 500.000 sind bei der Caritas tätig."¹¹ Eine weitere Aufschlüsselung nach Berufsgruppen, wie sie die Broschüre für den Bereich der Mitarbeitenden in der verfassten Kirche entfaltet, wird für die Berufe in der Caritas nicht unternommen, so dass die Berufsgruppe der Heimleitungen auch hier unsichtbar bleibt.

Beispiel 4: Das Vergessen der caritativen Berufe unter den kirchlichen Berufen ist nicht nur eine Angelegenheit der amtlichen VertreterInnen der Kirche, auch in der theologischen Wissenschaft wird unter kirchlichen Berufen in der Regel nicht an die Mitarbeitenden der Caritas

⁷ Eine Ausnahme ist die Website des Bistums Aachen, die bereits unter der Überschrift 'Berufungsprofile' neben den Begriffen 'Pastorale Berufe' (Priester, Diakone, Pastoral- und GemeindereferentInnen, ReligionslehrerInnen, KirchenmusikerInnen), 'Kirchliche Berufungen' (ApostolatsshelferInnen, Geweihte Jungfrauen), 'Orden und Gemeinschaften' immerhin auch den Begriff 'Soziale Berufe' aufführt und darunter auch den Beruf der AltenpflegerIn nennt (verlinkt zu den Seiten des Deutschen Caritasverbandes). BISTUM AACHEN 05.10.2014.

⁸ BOMBALL U.A. 2010, S. 7.

⁹ Es gibt auch positive Beispiele, wie das gemeinsame Auftreten der Infostelle Berufe und Dienste der Kirche und des Diözesancaritasverbandes im Bistum Aachen auf einer Berufsorientierungs- und Studienwahlmesse.

¹⁰ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2011, S. 27.

¹¹ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2012, S. 11.

gedacht.¹² Die Begriffe 'Beruf' und 'Kirche' werden vor allem mit dem Priesterberuf, dem Diakonat, den Berufen der Pastoral- und GemeindereferentInnen, dem Beruf der KirchenmusikerInnen und der HaushälterInnen verknüpft. Die caritativen Berufe sind für die theologische Wissenschaft in viel geringerem Maße Gegenstand der pastoraltheologischen Reflexion. Diesen Eindruck gewinnt man zumindest, wenn man im Index theologicus (IxTheo), dem Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie der Universitätsbibliothek Tübingen nach den kirchlichen Berufsbezeichnungen recherchiert.¹³ Der Abruf ergab für die Schlagwörter der einzelnen Berufsbezeichnungen folgende Titel-Nennungen (Anzahl in Klammern): 'Priester/Pfarrer'(2628/894), 'Diakon'(4324), 'Religionslehrer'(286), 'Ordensleute'(215), 'Gemeindereferent/in'(90/7), 'Pastoralreferent/in'(83/0), 'Kirchenmusiker/Kantor'(34/20), 'Küster'(13), 'Sozialer Beruf'(4), 'Heimleitung'(0). Könnte es sein, dass die Pastoraltheologie ihre Aufmerksamkeit insbesondere den 'Kirchlichen Berufen'(54 Titel-Nennungen) und 'Geistlichen Berufen'(54) widmet, weil die Mehrzahl ihrer Akteure den dort eingesetzten Berufsgruppen mit akademischen Abschlüssen entstammt?¹⁴

Beispiel 5: Selbst im massiven Strukturwandel des kirchlichen Lebens gerät die Gruppe der Mitarbeitenden in der Caritas und hier spezifisch der Altenhilfe nicht als 'kirchliche Berufe' in den Blick der Bischöfe. Als sich die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrem diesbezüglichen Studientag im Jahr 2007 mit den kirchlichen Berufsprofilen beschäftigte, kamen die Berufe in der Caritas nicht zur Sprache. Kirchliche Berufe, sind im Verständnis der Bischöfe nur die im Gemeindedienst oder im kategorialen Seelsorgedienst Tätigen.¹⁵

Angesichts der hohen Wertigkeit, die die Altenpastoral und -pflege in bischöflichen Verlautbarungen genießt,¹⁶ verwundert es, dass der größte Teil der kirchlichen Mitarbeitenden, die täglich in Kontakt mit alten und sterbenden Menschen stehen, übersehen wird. Insofern ist

¹² Unter dem Titel „Christsein als Beruf“ beschäftigt sich eine Aufsatzsammlung mit den Berufen: Pastoralreferent/in; Religionslehrer, Priester, Theologie-Professor. GREINACHER op 1981 In einer neueren Veröffentlichung unter dem Titel „Kirche als Beruf“ werden die Mitarbeitenden in den kath. Altenheimen in einem Aufsatz zur Seelsorge im Altenheim zwischen der Befassung mit den hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern und den Ehrenamtlichen „übersprungen“. MOSER 1996 Wenn es um Laien in pastoralen Berufen geht, wird die Grenze der „pastoralen Berufe“ meist vor dem Caritasbereich gezogen. Auf der Suche nach der Verortung der theologischen Laienberufe gerät die Tätigkeit in einer caritativen Einrichtung nicht in den Blick. MOKRY/DÖHNER 2006.

¹³ Die Datenbank unter der Adresse: <http://www.ixtheo.de> weist nach eigenen Angaben Artikel aus über 600 theologischen Zeitschriften sowie aus Festschriften und Kongreßveröffentlichungen nach. Der Abruf erfolgte am 23.11.2012.

¹⁴ Die Begriffe 'kirchlicher Beruf', 'pastoraler Beruf', 'Beruf der Kirche', 'kirchlicher Dienst', 'Seelsorgeberuf', 'geistlicher Beruf' werden nicht einheitlich verwendet. Tendenziell bezeichnen die Begriffe 'pastoraler Beruf' und 'kirchlicher Beruf' theologisch ausgebildete Berufe in Gemeinden und spezifischen 'kategorialen' Seelsorgebereichen, wie z.B. der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge. Der Begriff 'geistlicher Beruf' ist in der Regel den kirchlichen Weiheämtern und Ordensleuten vorbehalten. Diese werden weniger als 'Berufe' sondern meist als 'Berufungen' angesprochen.

¹⁵ "Eine theologische Reflexion ist zugleich auch mit Blick auf das spezifische Profil der verschiedenen hauptberuflichen kirchlichen Dienste geboten, da durch die Ausdehnung der pastoralen Räume die einzelnen Berufsbilder Gefahr laufen, miteinander zu verschwimmen. Eine zunehmende Verwischung der Konturen können wir sowohl zwischen dem Berufsbild der Gemeindereferentin/ dem Gemeindereferenten und dem der Pastoralreferentin/ des Pastoralreferenten wahrnehmen als auch zwischen priesterlichem Amt und den pastoralen Diensten." ZOLLITSCH 2007, S. 51f.

¹⁶ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2011.

die eingangs gestellte Frage der Heimleiterin, ob sie sich zu den kirchlichen Berufen zählen darf, berechtigt. Die oben angeführten Beispiele suggerieren die Antwort, dass sie nicht dazugehört.

Eine umgekehrte Bestätigung dieser Antwort erhält die Heimleiterin, wenn sie auf die Internetseite des Deutschen Caritasverbandes geht und unter 'Arbeiten bei der Caritas' nachschaut. Dort findet sie in der Jobbörse ihre Tätigkeit aufgelistet unter dem Stichwort 'Soziale Berufe'. Und sie sieht, dass ihr Spitzenverband, der Deutsche Caritasverband, sich auf seiner Internetpräsenz selbst als den „größten sozialen Arbeitgeber in Deutschland“¹⁷ beschreibt. Das Drop-down Menu der Internetpräsenz 'Arbeiten bei der Caritas' öffnet die Begriffe: 'Jobbörse/Soziale Berufe/1000 neue Chancen/Arbeitgeber Caritas'. Unter dem Begriff 'Soziale Berufe' gibt es keine Verlinkung zu den 'Kirchlichen Berufen'.¹⁸

¹⁷ Vgl. DEUTSCHER CARITASVERBAND 05.10.2014

¹⁸ Vgl. DEUTSCHER CARITASVERBAND 05.10.2014

3 Ziel der Arbeit

Wie dieser erste Überblick gezeigt hat, führen die caritativen Berufe in der Kirche ein 'Schattendasein'. Der Lichtkegel der Aufmerksamkeit ist auf andere Berufe gerichtet. Wenn in der Kirche von einem Mangel an Berufungen die Rede ist, dann sind keine Sozialarbeiter oder Heilerziehungspfleger gemeint, wenn für Berufe der Kirche gebetet wird, dann in der Regel nicht für Pflegekräfte, sondern für Priester, Diakone und Ordensleute. Wenn von 'kirchlichen Berufen' die Rede ist, sind die Leitungen der katholischer Altenheime nicht gemeint. Sie ressortieren in der Kirche unter 'sozialen Berufen'.

Wie kann es sein, dass die Berufe in der Caritas weder die Aufmerksamkeit der kirchlichen Autorität noch der Theologischen Wissenschaft finden? Sind nicht in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland mehrere caritaswissenschaftliche Lehrstühle eingerichtet worden, die die Reflektion über das caritative Wirken der Kirche mit einschlägigen Monographien und zahlreichen Aufsätzen und Lexikonartikeln erheblich bereichert haben? Wird nicht immer wieder in Predigten und Grußworten beteuert, dass die Diakonie wie die Liturgie, die Verkündigung und der Gemeindeaufbau zu den Grundfunktionen der Kirche gehört? Wird man nicht zunehmend korrigiert, wenn man von 'der Kirche und der Caritas' spricht und auf die korrekte Formulierung: 'die Kirche und ihre Caritas', hingewiesen? Und hat nicht die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. *Deus Caritas Est* mit ihrer ausdrücklichen Wertschätzung der organisierten Caritas ein weites zustimmendes Echo in der Kirche gefunden?

Aber wenn man die theologische Literatur über das kirchliche Amt, die Berufung und die verschiedenen kirchlichen Berufe neben vergleichbare Literatur zum Beruf eines Caritasdirektors, eines Sozialarbeiters, einer Kindergartenleiterin oder eines Heimleiters in der Kirche stellt, dann sieht man eine Bibliothek neben einem kleinen Koffer mit Büchern. Es scheint, dass die Berufe in der Caritas nur von ihrer Tätigkeit her, dem Dienst an den Armen, Kranken und Marginalisierten von kirchlichem Interesse sind, aber nicht in ihrer Qualität als Berufe. Was die Qualität ihrer Beruflichkeit betrifft, sind die Caritasmitarbeitenden in der Kirche offenbar eine *Quantité négligable*, eine zu vernachlässigende Größe, auch wenn sie statistisch längst die größte Gruppe der Mitarbeitenden darstellen.

Dieses Phänomen, das sich einmal als Selbstwiderspruch, ein andermal als Unaufmerksamkeit zeigt, jedoch immer einen Bruch oder eine Spaltung aufscheinen lässt, soll in dieser Arbeit näher untersucht werden. Die leitende Frage dabei ist, wie die der Kirche selbst aufgegebenen Suche nach der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott (LG 1) auch in ihrer Berufswelt zum Tragen kommen kann. Im Sinne einer 'praktischen' Theologie sollen hierzu konkrete Vorschläge für die Integration der Berufe in der Kirche erarbeitet werden.

Die Zahl der Sozial- und Gesundheitsberufe, der hauswirtschaftlichen, pädagogischen und administrativen Berufe in der Caritas ist groß. Als exemplarischer Beruf in der Caritas wird im Folgenden - wegen der Nähe des Autors zum Feld der Altenhilfe - der Beruf der Leitung eines katholischen Altenheims gewählt. Durch das Herausgreifen eines bestimmten Berufsbildes lässt sich die Frage, worin die Gründe für das oben beschriebene Phänomen einer geteilten

Berufswelt liegen könnten und mit welchen Ideen und Maßnahmen man ihm begegnen könnte, anschaulicher beschreiben. Vieles davon wird auf andere Berufe in der Caritas übertragbar sein. Manches müsste für andere Berufe anders durchbuchstabiert werden. Insofern sind die folgenden Überlegungen als ein anfänglicher Versuch zu werten, zu einer integrativen Theologie der (caritativen) Berufe in der Kirche zu gelangen.

4 Methodik der Arbeit

Die Arbeit verortet sich im Feld der Praktischen Theologie, speziell im Bereich der Caritaswissenschaft. Deshalb werden auch konkrete Vorschläge für eine stärkere Integration der Leitungen katholischer Altenheime in die Berufe in der Kirche erarbeitet. Die Aufgabe einer zeitgemäßen Pastoraltheologie ist schließlich nicht allein die Analyse, sondern ebenso die Weiterentwicklung der kirchlichen Praxis und ihre Reform.¹⁹

Methodisch ist die Arbeit als eine Literatuarbeit angelegt, die auf unterschiedliche Quellen zurückgreift. Hierzu gehören die Texte der amtlichen Lehrverkündigung der Kirche, wie sie in den päpstlichen und konziliaren Lehrschriften niedergelegt sind. Für den deutschen Raum wurden einschlägige Texte der Deutschen Bischofskonferenz und ihrer Kommissionen ausgewertet. Zu den jeweiligen theologischen Fragestellungen wurde auf die theologischen Fachlexika, einschlägige Monographien und Aufsätze zurückgegriffen. Der Schwerpunkt lag für den praktischen Teil auf der Theologie der Berufe in der Kirche und für den systematischen Teil auf der Gotteslehre. Hierzu wurde insbesondere die Literatur zur jüngeren Debatte über den Monotheismus einbezogen.

Da die Arbeit interdisziplinär aufgebaut ist, wurde auch Literatur aus anderen Forschungsbereichen, wie der Pflegewissenschaft, der Soziologie, insbesondere der Berufssoziologie, der Anthropologie, insbesondere der Kulturanthropologie, und der Geschichtswissenschaft hinzugezogen. In der interdisziplinären Arbeit ist es nicht möglich, in allen angesprochenen Fachgebieten einen umfassenden Überblick zu gewinnen – soweit dies überhaupt heute noch in einem Wissensgebiet möglich ist. Die Auswahl trägt deshalb exemplarischen Charakter und dient der Hypothesenbildung, die durch weitere Forschungen überprüft werden müssten.

Auf einen entwickelten Forschungsstand zur Frage der beruflichen Rolle der Leitungen von Altenheimen im Allgemeinen und der von katholischen Häusern im Besonderen konnte nicht zurückgegriffen werden. Zwar gibt es einzelne Beschreibungen ihrer Tätigkeit aus der Sicht von Heimleitungen²⁰ und einschlägige Managementliteratur, die Anleitungen und Ratschläge für die Bewältigung der Aufgaben der Heimleitung bietet.²¹ Auf wissenschaftliche Monographien zur Rolle der Heimleitung (in der Kirche) konnte jedoch nicht zurückgegriffen werden.

¹⁹ ZULEHNER/HAAS 1991, S. 6.

²⁰ Eine etwas veraltete, aber lebendige und kritische Darstellung des Berufsalltags aus der Perspektive der Heimleitung bietet: MERTENS-ZÜNDORF 1990.

²¹ Vgl. HUGUENET/ROHNER 2009; SCHNEIDER/THURING/RUTHEMANN 2011; SCHWEIGER 1989; WEBER/PLÜMECKE 2011; BECKER 2008.

In der Theologie der Berufe in der Kirche standen in den vergangenen Jahrzehnten weniger die Berufe der Caritas, geschweige der Heimleitungen, im Mittelpunkt des Interesses, sondern vor allem die theologisch ausgebildeten Berufsgruppen.²² So gibt es eine reichhaltige Literatur zu den neuen, theologisch qualifizierten 'Laienberufen' in der Kirche²³, zum Diakonenberuf²⁴ und nicht zuletzt zu den sich wandelnden Anforderungen an den Priesterberuf.²⁵ Sicher sind diese Berufe für die Kirche von hoher Bedeutung. Aber auch die Leitungskräfte der Caritas bürgen in besonderer Weise für die Qualität kirchlicher Arbeit in der Öffentlichkeit und gegenüber ihren Mitarbeitenden.²⁶ Die Verantwortung für die pflegerischen und sozialen Tätigkeiten, von der für das pfarrgemeindliche oder religionspädagogische Handeln abzukoppeln, würde jedoch eine erhebliche Verkürzung der christlichen Botschaft bedeuten.

Die Leitungsfunktionen in caritativen Arbeitsfeldern sind jedoch von der Theologie bisher noch nicht in ihrer Rolle als kirchliche Berufe reflektiert worden. Die theologische Forschung hat sich in der Frage der Leitung diakonischer Tätigkeiten vor allem mit dem Diakonat beschäftigt. Hierzu liegt eine umfangreiche Literatur vor, auf die zum Teil zurückgegriffen wurde. Angesichts einer bereits lehramtlich beschriebenen amtlichen Rolle des Diakons haben diese Ansätze jedoch eher einen deduktiven Charakter, das heißt man sucht für ein bereits bestehendes Amt berufliche Einsatzfelder in der Gemeindepastoral und der Caritas. Die vorliegende Arbeit fühlt sich dagegen sowohl einem abduktiven als einem induktiven Ansatz verpflichtet. In einer Abduktion²⁷ sucht sie nach einer Erklärung für die offensichtlichen Selbstwidersprüche in der Berufswelt der Kirche. Diese bestehen z.B. darin, dass die Kirche, einerseits die Gleichheit der Menschen propagiert und politisch einfordert, in der Zulassung zu ihren Berufen aber Ungleichheit, z.B. zwischen Männern und Frauen, toleriert und stabilisiert. Widersprüchlich ist u.a. auch die kirchliche Rede von der Gleichwertigkeit caritativer und anderer pastoraler Vollzüge, während faktisch die gemeindepastoralen und caritativen Handlungsfelder ungleich behandelt werden. Hierzu entwickelt diese Arbeit die Hypothese unterschiedlicher Visionen kirchlichen Handelns, unter denen sich unterschiedliche Kulturen kirchlichen Handelns, bis hinein in unterschiedliche Konstruktionen beruflichen Handelns in der Kirche bilden. Die Hypothese, dass unterschiedliche Visionen kirchlichen Handelns zu unterschiedlichen Berufsverständnissen führen, wird anhand von Beispielen aus der kirchlichen Lehre und Berufspraxis erhärtet. Induktiv wird dann für eine etablierte Leitungsrolle in der Caritas - die Leitung eines katholischen Altenheims - anhand der gesamtkirchlich leitenden Vision des *Schalom* ein angemessener Ort in den Berufen der Kirche gesucht.

²² Vgl. SCHUSTER/MOSER 1996; AUGUSTIN/RISSE 2003.

²³ Vgl. DEMEL 2013; HEIMBACH-STEINS 2005; LORETAN 1994; BUCHER 2005.

²⁴ Vgl. ARMBRUSTER/MÜHL/FEGER 2009; ZULEHNER/PATZELT 2003; KIEßLING 2006; LUNGLMAYR 2002.

²⁵ Vgl. BUCHER 2010; ZULEHNER 2010.

²⁶ „In allen untersuchten Organisationen der Studie zeigte sich, dass die 'oberste Leitung' initiativ und als Vorbild die Qualitätsbemühungen steuert und lenkt und damit als Impulsgeber Orientierung für die Mitarbeiter auf dem Weg der Qualitätsentwicklung gibt.“ MÜLLER 2004, S. 500.

²⁷ Vgl. DOUVEN 2011.

Julia Bloech hat unlängst eine umfangreiche Untersuchung über die professionelle Rolle der Sozialarbeit in der stationären Altenhilfe vorgelegt.²⁸ Eine ähnliche Arbeit, die die Rolle theologisch ausgebildeter Berufe, wie der Diakone, Pastoral- oder GemeindereferentInnen in der Altenhilfe untersucht, liegt bisher nicht vor. Indirekt lässt sich einiges zur beruflichen Rolle dieser Berufe als SeelsorgerInnen in der Altenhilfe aus der Literatur zur Altenheimseelsorge oder zur Seelsorge im Allgemeinen ableiten. Als potentielle Leitungen sozialer und caritativer Dienste und Einrichtungen wurden die theologisch ausgebildeten Berufsgruppen bisher offenbar nicht gezielt wahrgenommen. In der vorliegenden Arbeit soll jedoch gezeigt werden, dass es in der Leitung einer caritativen Einrichtung um zentrale theologische Fragestellungen geht, die in der Regel von BerufsinhaberInnen ohne eine theologische Ausbildung bearbeitet werden. Die verschiedenen beruflichen Rollen von theologisch ausgebildeten Mitarbeitenden in leitenden und operativen Berufen in der Caritas zu beschreiben und ihre Erfahrungen in der Caritas abzufragen, wäre eine eigene lohnende Arbeit.

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass sich diese Arbeit auf einem Feld bewegt, dass bisher theologisch wenig erkundet erscheint, und der Einsicht, dass zugleich andere - der Theologie benachbarte - Felder des Wissens beschritten werden müssen, folgt die Methodik dieser Arbeit dem Hinweis G. Batesons, dass Wissenschaft immer in einem abwechselnden Prozess von 'lockerem' und 'strengem' Denken fortschreitet. Bateson schreibt: "In meinem Fall, [...], können Sie beide Elemente des abwechselnden Prozesses erkennen - erstens das lockere Denken und die Errichtung einer Struktur auf wackligen Grundlagen, und dann die Korrektur zu strengerem Denken und das Einsetzen einer neuen Untermauerung unter die schon konstruierte Masse. Und das ist, so glaube ich, ein ziemlich faires Bild vom wissenschaftlichen Fortschritt, mit der einen Ausnahme, daß das Bauwerk gewöhnlich größer ist und daß die Individuen, die schließlich zur neuen Untermauerung beitragen, andere sind als jene, die ursprünglich das lockere Denken besorgten. [...] Und wenn Sie mich nach einem Rezept fragen, um diesen Prozeß zu beschleunigen, dann würde ich vor allem sagen, daß wir diese Doppelnatur des wissenschaftlichen Denkens akzeptieren, genießen und bereit sein sollten, die Weise zu schätzen, in der die beiden Prozesse zusammenwirken, um uns Fortschritte im Verständnis der Welt zu gewähren. Wir sollten keinen der beiden Prozesse zu gering schätzen oder zumindest jedem der beiden in gleicher Weise mißtrauen, wenn er nicht durch den anderen ergänzt wird. Ich glaube, die Wissenschaft wird aufgehalten, wenn wir anfangen, uns zu lange auf entweder strenges oder lockeres Denken zu spezialisieren."²⁹

Diese Struktur wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens beschreibt auch der Hirnforscher Ernst Pöppel in seinem Buch „Der Rahmen“³⁰. Er warnt davor, dass der verbindliche Rahmen wissenschaftlicher Veröffentlichungen nur vortäusche, dass Erkenntnis in einer gehörigen, sequentiellen Ordnung geschehe, die sich im Aufbau einer Arbeit widerspiegelt. Die streng gegliederte Ordnung der Darstellung sei irreführend, da das kreative Denken eines Forschers

²⁸ Vgl. BLOECH 2013.

²⁹ BATESON 2006b, S. 131.

³⁰ PÖPPEL 2006.

gerade in der kreativen Phase eher sprunghaft sei.³¹ Lockeres, sprunghaftes und strenges, gerahmtes Denken haben auch die Genese der vorliegenden Arbeit bestimmt. Möglicherweise lässt sich erst in einer gewissen zeitlichen Distanz feststellen, zu welcher Kategorie des Denkens die einzelnen Schritte dieser Untersuchung gehören. Dies soll keinen Mangel an wissenschaftlicher Strenge oder Strukturierung rechtfertigen, vielmehr dazu einladen, den Text nicht nur in seiner vorliegenden Gliederung, sondern auch entsprechend seiner Entstehung nicht-linear zu lesen, denn: „Ein Denken, das einem vorgegebenen Faden zu folgen scheint, ist deshalb ein fadenscheiniges Denken, weil es den inneren Aufbau eines Bildes erschwert, in dem man von einem Punkt in viele Richtungen gehen kann oder aus vielen Richtungen auf einen Punkt kommen kann.“³² So lässt sich diese Untersuchung auch als ein Bild betrachten, durch das man sich bei der Lektüre 'treiben lassen' kann.

Zum 'strengen' wissenschaftlichen Arbeiten gehören Hinweise zu den angewandten Regeln und eventuellen Abweichungen. Die vorliegende Arbeit würde in einen Widerspruch von Form und Inhalt geraten, wenn sie nicht in einer geschlechtergerechten Sprache formuliert wäre. Dies ist nur annähernd zu erreichen, da beispielsweise wörtliche Zitate nicht angetastet werden können. Zugrundegelegt wurde der diesbezügliche Leitfaden der Universität Potsdam.³³ Der Leitfaden erinnert auch daran, dass das sogenannte 'Binnen-I' im Wortinneren in einigen Kontexten verbreitet, aber noch nicht in der amtlichen Rechtschreibregelung verankert ist. Dafür gibt es den guten Grund, dass die gesprochene und die geschriebene Sprache nicht zu weit voneinander abweichen sollten. In einer Dissertation wird von diesem Grundsatz aber schon durch die Verwendung von - amtlich zulässigen - Abkürzungen abgewichen. Deshalb wird - der leichteren Lesbarkeit wegen - auch das 'Binnen-I' eingesetzt.

Als Bibelübersetzung wird - wenn nicht anders angegeben - der ökumenische Text der Einheitsübersetzung benutzt.³⁴ In Einzelfällen wird, der größeren Nähe zum hebräischen Urtext wegen, die Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig zu Hilfe genommen.³⁵ Auch auf die revidierte Lutherübersetzung³⁶ und die Bibel in gerechter Sprache³⁷ wird als Alternativübersetzungen - mit jeweiligem Hinweis - zurückgegriffen. Die Abkürzungen richten sich, soweit im Text nicht angegeben, nach dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons für Theologie und Kirche in der 3. Auflage. Für die Transkription hebräischer Wörter gilt seit dem Jahr 2006 die DIN 31636. Diese berücksichtigt bei der Umschrift die israelische Aussprache. Da sie in der Umsetzung anglo-amerikanische Regeln befolgt, kommt es bei der Transliteration im Deutschen zu Formen, die nicht dem deutschen Sprachgebrauch entsprechen, wie z.B. *Shalom* für Schalom, *Kiddush* für Kiddusch oder *Yaakov* für Jakob. Bei solchen Wörtern, die im Deutschen bereits eine eigene 'Heimat' gefunden haben, wird von der DIN 31636 abgewichen.

³¹ Vgl. PÖPPEL 2006, S. 11f.

³² PÖPPEL 2006, S. 12.

³³ Vgl. UNIVERSITÄT POTSDAM 2012.

³⁴ Vgl. ..Die Bibel 2011.

³⁵ BUBER/ROSENZWEIG 2007.

³⁶ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND 2012.

³⁷ BAIL U.A. 2010.

Die Lesenden werden an der einen oder anderen Stelle auf Zitate stoßen, die zu einem Schmunzeln einladen. Solche Fundstücke, die oft den Gedanken besser illustrieren als 'trockenere' Formulierungen, wurden nicht dem Diktat einer 'streng'-wissenschaftlichen Arbeitsweise geopfert. Eine Theologie, die um das Evangelium, die frohe Botschaft, als ihren Kern kreist, darf auch eine 'fröhliche Wissenschaft' sein.

5 Aufbau der Arbeit

Die Untersuchung der oben aufgeworfenen Fragen wird in folgenden Schritten erfolgen:

Zunächst wird im Rückgriff auf berufssoziologische Befunde dargelegt, weshalb die Leitung eines katholischen Altenheimes überhaupt als 'Beruf' zu bezeichnen ist. Dieser Beruf der Altenheimleitung und seine Qualifikationsvoraussetzungen werden durch verschiedene gesetzliche Rahmensetzungen reguliert, die anhand der einschlägigen Gesetzestexte belegt werden. Für die Betrachtung der Positionierung dieses Berufs unter anderen beruflichen Tätigkeiten werden aktuelle organisatorische Einbindungen dieser Berufsgruppe beschrieben.

Anschließend wird den historischen Wurzeln dieses Berufs nachgegangen. Gesucht wird dabei nach Zusammenhängen zwischen der Institutionalisierung kirchlicher Hilfen für alte Menschen und der Herausbildung beruflicher Rollen in der Leitung dieser Einrichtungen. Da das Altenheim historisch betrachtet eine recht junge Einrichtung ist, die Versorgung alter Menschen in stationären Einrichtungen in der Kirche aber eine längere Tradition hat, soll die Zeitspanne von der Gründung christlicher Hospize in der Antike bis zu heutigen stationären Altenhilfeeinrichtungen in den Blick genommen werden.

Die Berufe in der Kirche unterliegen einer eigenen, teilweise sehr alten Begrifflichkeit, die einer etymologischen, historischen und systematisch-theologischen Analyse unterzogen werden soll. Auf diese Weise gerät in den 'dekonstruierenden' Blick, warum die Trennung der Berufswelten der caritativen Dienste und Berufe auf der einen Seite und der gemeindegliedernden, liturgischen und katechetischen Ämter und Berufe/Berufungen auf der anderen Seite tiefgreifende Unterscheidungen in der Kirche erzeugt. Diese Unterscheidung zweier Gruppen von Berufen in der Kirche – so wird sich zeigen – verläuft entlang derselben Linie, an der sich Kirche und Caritas unterscheiden, obwohl – wie oft behauptet – die Caritas immer 'die Caritas der Kirche' ist. Begriffe wie 'Diakonievergessenheit der Kirche' und 'Kirchenferne der Caritas' bezeichnen diesen Selbstwiderspruch, der – so eine wenig überraschende Feststellung – der Kirche und ihrer Arbeit schadet.

Eine verständliche und stringent aus ihrem Leitbild abgeleitete Ordnung ihrer Berufe ist für die Kirche – wie für jede andere Organisation – unabdingbar, um ihr Ziel zu erreichen. Was aber ist das Ziel der Kirche? Gibt es ein gemeinsames Ziel aller Berufe in der Kirche? Bekanntlich ist ein gemeinsames Ziel ein wirksames Werkzeug für die Zusammenführung unterschiedlicher (Berufs-) Gruppen. Deshalb wird im zweiten Teil dieser Arbeit mithilfe eines organisationssoziologischen Ansatzes und den Erkenntnissen der Zielsetzungstheorie versucht, ein verbindendes Verständnis kirchlichen Handelns unter einer gemeinsamen Vision zu kon-

struieren.³⁸ Dabei zeigen sich zumindest zwei unterschiedliche Formulierungen der kirchlichen Gesamtvision. Während einerseits die Verehrung Gottes und die Mehrung seiner Ehre als das oberste Ziel der Kirche propagiert werden, wird andererseits die Sorge um die Einheit, den Frieden und das Heil als letztes Ziel aller kirchlichen Arbeit benannt. Verfolgt die Kirche möglicherweise zwei Ziele nebeneinander, für die sie auch zwei nebeneinander arbeitende Berufsgruppen benötigt? Oder handelt es sich um unterschiedliche Formulierungen, die letztlich doch dasselbe meinen? Es wäre auch möglich, dass zwischen beiden Zielen eine Rangfolge existiert. Welche Vision aber wäre der anderen über- oder untergeordnet? Ohne die Beantwortung dieser grundsätzlichen Fragen lässt sich die Aufgabe und damit die Stellung der Heimleitungen im Gesamtbild der Berufe der Kirche nicht bestimmen.

Zunächst wird nach der Begründung des ersten Ziels, der Mehrung der göttlichen Ehre, gefragt. Die Ehre ist ein schillernder Begriff, der eine eingehendere Untersuchung verdient, um diese Zielformulierung vor dem Hintergrund ethnologischer und soziologischer Befunde besser einordnen zu können. Nach einer summarischen Beschreibung dessen, was unter dem von der Soziologie erarbeiteten Begriff der 'ständischen Ehre' zu verstehen ist, zeigt sich dass die Ehre als Handlungssteuerung nicht nur an verschiedenen Orten der Gegenwart noch eine hohe Wirksamkeit entfaltet, sondern auch in den Berufen der Kirche weiterlebt.

In der folgenden exegetischen Untersuchung des biblischen Ehrbegriffs zeigt sich jedoch, dass das monotheistische Gottesbild der hebräischen Bibel eine scharfe Kritik an der Logik der Ehre beinhaltet. In einer Auseinandersetzung mit der aktuellen Debatte um den Monotheismus wird gezeigt, dass die Pointe der alleinigen Verehrung des einzigen Gottes darin besteht, dass den irdischen 'Ehrenhändeln' damit ihr Fundament entzogen wird. Dort wo

³⁸ Angesichts der Krisensymptome der Kirche in der modernen Gesellschaft ist der Rückgriff auf konstruktivistische Ansätze in der Theologie als Suche nach Wegen zu verstehen, wie Kirche künftig 'gehen könnte' (Viabilität) "Der Begriff der Viabilität zielt [...] in erkenntnistheoretischer und wissenschaftlicher Absicht auf ein pragmatisches, handlungsorientiertes Modell, das im wissenschaftstheoretischen Bereich auf kohärente, konsistente und anschlussfähige Theorien abstellt, nicht aber auf ontologische Annäherungsversuche an eine vermeintliche ‚Realität‘." KLEIN 2003, S. 101. Gegenüber dem Vorwurf des Relativismus, der durch konstruktivistische Modelle befördert würde, ist mit Kreiner die Unterscheidung zwischen der Existenz Gottes, der Erkenntnis Gottes und dem menschlichen Wahrheitsanspruch zu betonen. Kreiner stellt fest, dass es sich „aufgrund der logischen Priorität des Gottesbegriffs [...] bei jeder Gotteserkenntnis einschließlich der offenbaren - zumindest in epistemologischer Hinsicht - um das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion handelt. Problematisch ist nicht die Idee eines göttlichen Standpunkts. Einen solchen muss es geben, wenn es Gott gibt. Das eigentliche Problem liegt darin, dass die Offenbarungskategorie häufig dazu verwendet wird, diesen Standpunkt in Anspruch zu nehmen, ohne dabei zu bedenken, dass es sich dabei nur um den göttlichen Standpunkt handeln kann, wie Menschen ihn nach bestem Wissen und Gewissen zu erkennen glauben. KREINER 2006, S. 172.

„So wie die Antwort auf die Frage, ob Gott existiert, nicht davon abhängt, ob der Gottesbegriff das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion ist, so hängt auch die Antwort auf die Frage, ob Gott sich auf irgendeine Weise offenbart, nicht davon ab, ob der Offenbarungsbegriff Bestandteil einer solchen Konstruktion ist. Die Konsequenzen betreffen also nicht die Frage, ob es Offenbarung gibt, sondern die Art und Weise, wie Offenbarungsansprüche zu vertreten sind. Sie sind jedenfalls nicht so zu vertreten, dass man im Diskurs um das adäquate Gottesverständnis den göttlichen Standpunkt für sich selbst reklamiert, um damit die eigenen Überzeugungen unter Berufung auf Offenbarung zu autorisieren, legitimieren oder immunisieren. Dies wird aufgrund der logischen Priorität des Gottesbegriffs ausgeschlossen. Niemand kann diesen Diskurs so führen, als hätte er die göttlich sanktionierte Erkenntnis auf seiner Seite, der dann jede vermeintlich nur menschliche Gotteserkenntnis zu weichen hätte.“ KREINER 2006, S. 173.

Gott die Ehre bei sich 'monopolisiert', können Menschen nicht mehr untereinander um Ehre streiten. Es entsteht ein potentieller Raum des Friedens, der mit dem hebräischen Begriff '*Schalom*' noch treffender beschrieben wird. Jesus, so wird im Weiteren gezeigt, weist mit klaren Worten und eindrücklichen Zeichen auf diesen Raum hin, den er als 'Reich Gottes' beschreibt. Wo Menschen sich von der Logik der Ehre lossagen und sich unter die Vision des *Schalom* stellen, da kann das Reich Gottes wachsen, in dem Gott allein die Ehre gegeben wird. Der Begriff des '*Schalom*', so wird im Weiteren gezeigt, hat eine weitere Spannweite als das deutsche Wort 'Frieden'. Er kann deshalb auch in Begriffe wie 'Glück', 'gutes Leben' oder 'Lebensqualität' übersetzt werden und zeigt sich damit anschlussfähig an zeitgenössische Diskurse der Philosophie und Sozialwissenschaften.

Im nächsten Schritt soll der Frage nachgegangen werden, was es für den Beruf der Leitung eines katholischen Altenheims bedeutet, ihn als Beruf unter der Vision des *Schalom*, des guten Lebens für alle, zu konstruieren. Die spezifischen Konsequenzen dieses Selbstverständnisses und seine Auswirkungen auf die berufliche Rolle der Leitungen katholischer Altenheime werden in den folgenden Einzelkapiteln beschrieben, die jeweils neun spezifische Herausforderungen der Sorge um *Schalom* im Heimalltag eingehender betrachten. Im Einzelnen soll die Verantwortung für Emotionsarbeit, für den Umgang mit Macht und mit Geld, für Handarbeit und für weibliche Arbeit, für Demenzzpflege, ethische Entscheidungen und die Begleitung von Sterbenden und nicht zuletzt für die Gemeinschaft im Heim beleuchtet werden. Dabei erweist sich, entsprechend der Feststellung Herbert Haslingers, das diakonische Handeln, "wie jede Praxis von Menschen, insofern sie als Beziehungspartner Gottes ernst genommen werden - selbst als ein theologie- und glaubensgenerativer Ort".³⁹

Wenn auf diese Weise die Leitung eines katholischen Altenheimes als verantwortliche Mitarbeit an der Verfolgung der *Schalom*-Vision der Kirche beschrieben ist, kann im abschließenden Teil der Arbeit für die Anerkennung der Leitung eines katholischen Altenheims als kirchlicher Beruf plädiert werden. Als solcher steht er in einer engen Verbindung mit anderen Berufen in der Kirche, die gemeinsam unter der Vision des *Schalom* arbeiten. Ein solches Verständnis kirchlicher Berufe legt, so wird abschließend gezeigt, Konsequenzen nahe: sei es eine stärkere Orientierung der kirchlichen Berufe an Kompetenzen, ein intensiveres gemeinsames modulares Lernen, eine höhere gegenseitige Durchlässigkeit der Berufe, eine Anpassung von Auswahlverfahren und Berufseinführungen, eine besondere Aufmerksamkeit für die aktuellen Professionalisierungsdiskurse und ein eigenes Verständnis von beruflicher Loyalität in der Kirche. Auch auf die Formulierung einer christlichen Unternehmensphilosophie, die Solidarität innerhalb der Berufsgruppe der Heimleitungen und die Begrifflichkeit für die Berufe in der Kirche könnte die Orientierung an der Vision des *Schalom* ein neues Licht werfen, wie abschließend nur angedeutet werden kann.

³⁹ HASLINGER 2009, S. 309.

Durchführung

I. Heimleitung als Beruf in Gesellschaft und Kirche

Der Frage, ob die Leitung eines katholischen Altenheims ein kirchlicher Beruf ist, wird die Überlegung vorausgeschickt, ob die Leitung eines Altenheims überhaupt ein eigener Beruf ist. Nach dieser begrifflichen Klärung, folgt eine historische Rekonstruktion des Berufsbildes und die Beschreibung der heutigen Berufsbedingungen. Anschließend wird die kirchliche Berufsterminologie untersucht, um festzustellen, unter welche kirchliche Berufskategorie die Leitung eines Altenheimes fallen könnte. Die dabei erkennbar werdenden Ungereimtheiten werden zum Abschluss dieses Kapitels auf ihre Folgen für die innere Struktur der Kirche und ihre Außenwirkung untersucht.

1 Die Leitung eines Altenheims als Beruf

1.1 Altenheimleitung – ein Beruf?

Der Begriff 'Beruf' gehört zum unbefragten Inventar der Alltagssprache. In der Fachsprache der Berufsforschung ist es jedoch bis heute nicht gelungen, zu einer eindeutigen Definition des Berufs zu finden.⁴⁰ Wie der Berufsforscher Günther Voß feststellt, ist 'Beruf' weiterhin „eine berühmte, aber eben auch schillernde Kategorie“.⁴¹ Das erklärt, warum die Frage, ob die Leitung eines Altenheimes ein Beruf ist, nicht einfach zu beantworten ist.

In den 1970er Jahren gab es einen breiten Konsens in der Freien Wohlfahrtspflege, die Leitung eines Altenheimes nicht als eigenes Berufsbild zu verstehen. Es handele sich um eine Funktion, nicht um einen Beruf, so die damalige Stellungnahme. Man wollte mit dieser Klarstellung unterschiedliche Zugangswege in diese Tätigkeit offenhalten.⁴² In diesem Sinne äußerte sich Baumanns anlässlich des 25-jährigen Verbandsjubiläums des Fachverbands der katholischen Altenhilfe: „Heimleiter eines Altenheims ist kein Beruf, sondern eine Funktion. Mitarbeiter verschiedener Fachrichtungen üben diese Funktion aus.“⁴³ Eine solche Gegenüberstellung von Funktion und Beruf entspricht jedoch nicht mehr einem modernen Berufsverständnis und ermöglicht keine durchgängige Kategorisierung von Berufen.

Deshalb orientiert sich die folgende Bestimmung des Berufs der Altenheimleitung an Kriterien der Berufssoziologie. Von Max Weber stammt eine klassische Definition des Berufsbegriffs: "Beruf soll jene Spezifizierung, Spezialisierung und Kombination von Leistungen einer

⁴⁰ Vgl. BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011a, S. 24.

⁴¹ VOß 2001, S. 288 "Damit teilt der Begriff 'Beruf' das Schicksal vieler aus der Alltagssprache in die Wissenschaftssprache übernommener Begriffe. Wie in der Alltagssprache wird er auch in der Wissenschaftssprache weder einheitlich verwendet, noch ist er immer eindeutig bestimmt." BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011a, S. 25.

⁴² „Dabei lehnte es der Vorstand im Einvernehmen mit allen freien Wohlfahrtsverbänden ab, von einer Ausbildung und von einem Berufsbild des Heimleiters zu sprechen, da es sich nicht um eine eigenständige berufliche Ausbildung mit staatlich anerkanntem Abschluss handeln kann. Die Position des Heimleiters ist vielmehr durch bestimmte Funktionen gekennzeichnet und sollte über unterschiedliche berufliche Vorbildungen erreicht werden können.“ FALLER 2013, S. 28.

⁴³ BAUMANN 1988, S. 20.

Person heißen, welche für sie Grundlage einer kontinuierlichen Versorgungs- oder Erwerbschance ist.“⁴⁴ Damit kann der Beruf von einem temporären Gelderwerb abgegrenzt werden, der heute mit dem Begriff 'Job' bezeichnet wird. In der Feststellung einen 'Job' zu haben, schwingt zugleich mit, dass man keine innere Bindung an diese Tätigkeit empfindet. Sie ist 'nur ein Job'.⁴⁵ Nach der Definition des Bundesverfassungsgerichtes im sogenannten Apotheken-Urteil stehen Berufe dagegen in einem engeren Zusammenhang mit der Lebensführung des Einzelnen. Für das höchste Gericht ist ein Beruf „jede Tätigkeit, für die er [der Bürger, Anm. H.H.] sich geeignet glaubt“ und die er zur „Grundlage seiner Lebensführung“ machen möchte.⁴⁶ Das Gericht berief sich auf den Artikel 12 Abs. 1 des Grundgesetzes zur Berufsfreiheit. Der ziele zwar auf die wirtschaftlich sinnvolle Arbeit, aber dabei sei der Zusammenhang von Lebensaufgabe und Lebensgrundlage, durch die der Bürger zugleich seinen Beitrag zur gesellschaftlichen Gesamtleistung erbringt, zu beachten. Das Grundrecht gelte für alle sozialen Schichten und die Arbeit als 'Beruf' habe für alle gleichen Wert und gleiche Würde. Damit spricht sich das Gericht für eine weite, dynamische Auslegung des Berufsbegriffs aus. „Er umfaßt nicht nur alle Berufe, die sich in bestimmten, traditionell oder sogar rechtlich fixierten 'Berufsbildern' darstellen, sondern auch die vom Einzelnen frei gewählten untypischen (erlaubten) Betätigungen, aus denen sich dann wieder neue, feste Berufsbilder ergeben mögen.“⁴⁷

Für die Anforderungen einer klaren Begriffsdefinition zur Beschreibung von Berufsbildern und Berufen wie sie z.B. für die Arbeitsmarktstatistik einer hochdifferenzierten, dynamischen Arbeitsgesellschaft benötigt wird, reicht dies noch nicht aus. Um heutige Berufe in allen Facetten beschreiben zu können, bedarf es unterschiedlicher Perspektiven.⁴⁸ Um einen solchen multiperspektivischen Berufsbegriff hat sich die Bundesagentur für Arbeit bemüht, um die Vielzahl der heutigen Berufe mit einem einheitlichen Kategoriensystem beschreiben zu können. Er soll deshalb kurz dargestellt werden.

Die Bundesagentur für Arbeit hat mit der 'Klassifikation der Berufe 2010' (KldB 2010) ein zentrales Instrumentarium für die Berufsvermittlung entwickelt. Entscheidend für dieses Werkzeug war die Entwicklung eines neuen Berufsverständnisses. Demnach wird ein Beruf durch die zentralen Dimensionen Berufsfachlichkeit (horizontale Dimension) und Anforderungsniveau (vertikale Dimension) konstituiert. Berufsfachlichkeit meint ein auf die berufli-

⁴⁴ WEBER 2010, S. § 24.

⁴⁵ Dostal u.a. beschreiben den Begriff 'Job' als eine „Tätigkeit zum Geldverdienen“, die eine voraussetzungslose, schnell zu lernende, eher kurzfristig wechselnd wahrzunehmende Teilaufgabe beschreibt und ein Gegenbild zum Beruf darstelle. DOSTAL/STOOR/TROLL 1998, S. 440 Das deutsche Wort Job wurde im 20. Jahrhundert von einem gleichgeschriebenen und -bedeutenden englischen Wort entlehnt. KLUGE/SEEBOLD 2002, S. 452 Eduard Mueller vermutet in seinem etymologischen Wörterbuch der englischen Sprache, dass das Wort für das es keine germanischen oder romanischen Wurzeln gibt, vom keltischen *gob*, oder *gab* für Schnabel, Maul abgeleitet ist, bzw. vom englischen *gobbet* (~ Mundvoll, Klumpen, Kloß) . Einen Job zu haben bedeutete demnach entweder ein 'Bißchen' Arbeit zu haben, oder soviel Arbeit zu haben, dass sie einen Menschen ernährt. MUELLER 1865, S. 455,542,.

⁴⁶ BUNDESVERFASSUNGSGERICHT 1958.

⁴⁷ (ebd.)

⁴⁸ BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011a, S. 24.

chen Inhalte bezogenes Bündel von Fachkompetenzen.⁴⁹ „Da sich die für einen spezifischen Arbeitsplatz benötigten Fachkompetenzen erheblich nach der Position im Beruf unterscheiden können, macht das Verständnis von Berufsfachlichkeit in der KldB 2010 auch eine Differenzierung nach der Position erforderlich. Hierbei geht es insbesondere um Tätigkeiten, die Leitungsfunktionen beinhalten (z. B. „Geschäftsführer/in“ oder „Abteilungsleiter/in“).“⁵⁰ Führung stellt im Verständnis der Bundesagentur für Arbeit eine Besonderheit der Berufsfachlichkeit dar. Sie interpretiert die Tätigkeit der Leitung als eine spezielle Berufsfachlichkeit und nicht als eine spezifische Frage der vertikalen Dimension des Anforderungsniveaus. In der Logik dieses Berufsverständnisses wird auch die Leitung eines Altenheimes als ‚Beruf‘ kategorisiert. Die Leitung eines Altenheimes findet sich in der KldB 2010 als Beruf unter der Schlüsselnummer 82194.⁵¹

1.2 Anforderungs- und Tätigkeitsprofil

Die durch den §3, Abs. 2, Satz 2 des Heimgesetzes von 1974⁵² geschaffene Möglichkeit, Rechtsverordnungen über Mindestanforderungen an die Leitung eines Altenheimes zu erlassen, wurde im §2 der Verordnung über personelle Anforderungen für Heime vom 19.07.1993 (BGBL. I S. 1205), die sogenannte Heimpersonalverordnung, aufgegriffen.⁵³ Voraussetzung zur Leitung eines Heimes ist demnach die persönliche und fachliche Eignung. Die Heimleitung muss nach Persönlichkeit, Ausbildung und beruflichem Werdegang die Gewähr dafür bieten, dass das jeweilige Heim entsprechend den Interessen und Bedürfnissen seiner Bewohner sachgerecht und wirtschaftlich geleitet wird. Als Heimleiter ist fachlich geeignet, wer „(1) eine Ausbildung zu einer Fachkraft im Gesundheits- oder Sozialwesen oder in einem kaufmännischen Beruf oder in der öffentlichen Verwaltung mit staatlich anerkanntem Abschluß nachweisen kann und (2) durch eine mindestens zweijährige hauptberufliche Tätigkeit in einem Heim oder in einer vergleichbaren Einrichtung die weiteren für die Leitung des Heims erforderlichen Kenntnisse und Fähigkeiten erworben hat. Die Wahrnehmung geeigneter Weiterbildungsangebote ist zu berücksichtigen.“⁵⁴

⁴⁹ Die Klassifizierung der BA, die die Berufe nur von ihrer Anforderungsseite her ‚objektiv‘ beschreibt, unterscheidet sich damit von der Definition des Bundesverfassungsgerichts, das mit der Feststellung, dass ein Beruf jede Tätigkeit sein könne, für die ein Bürger sich geeignet glaubt, an die subjektive Seite der freien Berufswahl erinnert.

⁵⁰ BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011a, S. 42.

⁵¹ Die Schlüsselnummer 82194 liest sich wie folgt: Die erste Stelle steht für den Berufsbereich, hier: 8 Gesundheit, Soziales, Lehre und Erziehung. Die zweite Stelle beschreibt die Berufshauptgruppe, hier 2: Nicht medizinische Gesundheits-, Körperpflege- und Wellnessberufe, Medizintechnik. Die 3. Stelle bezeichnet die Berufsgruppen, hier: 1 Altenpflege. Es folgt die Berufsuntergruppe, hier: 9 Führungskräfte – Altenpflege. Die letzte Ziffer gibt die Berufsgattung an, hier: 4 Hoch komplexe Tätigkeiten: Altenheimleiter/in, Altentagesstättenleiter/in, Leiter/in – Altenpflegeeinrichtung, Pflegeheimleiter/in. Vgl. BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011b, S. 291.

⁵² Vgl. BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND 2001.

⁵³ Für den Bereich der DDR galt eine dem Heimgesetz vergleichbare Verordnung über Feierabend- und Pflegeheime. Ein Rahmenfunktionsplan für Heimleitungen enthielt eine detaillierte Stellenbeschreibung. Vgl. SCHLÜTER 1997, S. 40f.

⁵⁴ Verordnung über personelle Anforderungen für Heime (Heimpersonalverordnung) 1993.

Die Weiterbildung zum Heimleiter ist vom Gesetzgeber nicht detaillierter geregelt. Innerhalb der Verbände der Freien Wohlfahrtspflege wurde als Reaktion auf die Heimmindestpersonalverordnung ein 'Rahmenlehrplan zur berufsbegleitenden Fort- und Weiterbildung für Heimleiter/-innen in Einrichtungen der Altenhilfe' erstellt. Er umfasst 320 Unterrichtsstunden und gilt als Orientierungsrahmen für die Heimleiternachqualifikation. Für lange Zeit stellte er einen Minimalkonsens für die Wohlfahrtsverbände dar; ein gemeinsames, bundeseinheitliches Curriculum liegt bis heute nicht vor.⁵⁵

In der früheren DDR wurden Leitungspositionen in Alten- und Pflegeheimen häufig mit Ökonomen bzw. Wirtschaftlern mit einer Ausbildung in der Fachrichtung 'Gesundheits- und Sozialwesen' besetzt. Diese Ausbildung erfolgte seit 1951 an der Fachschule für Gesundheits- und Sozialwesen in Potsdam. Sie konnte in einem Direktstudium zur Vorbereitung auf eine Heimleitertätigkeit absolviert werden. Seit 1963 wurde sie auch als berufsbegleitendes Fernstudium durch die Fachschule in Potsdam angeboten.⁵⁶

Seit der Föderalismusreform im Jahr 2006 ist die Zuständigkeit für den öffentlich-rechtlichen Teil des Heimrechts auf die Bundesländer übergegangen und diese haben entsprechende Gesetzesregelungen in ihre Wohn- und Teilhabegesetze übernommen. Die Regelungen sind jedoch, wie zum Beispiel im Wohn- und Teilhabegesetz des Landes Nordrhein-Westfalen, häufig sehr unscharf formuliert. Neben der Anforderung einer dreijährigen förderlichen Ausbildung wird für die Einrichtungs- und Pflegedienstleitung nur eine zweijährige einschlägige hauptberufliche Berufserfahrung gefordert. Weiterhin heißt es: „Weiterbildungsmaßnahmen, die auf Leitungstätigkeiten vorbereiten, sollen in angemessenem Umfang berücksichtigt werden.“⁵⁷ In Rheinland-Pfalz wird durch das Landesgesetz über Wohnformen und Teilhabe das fachlich zuständige Ministerium ermächtigt, durch eine Rechtsverordnung Regelungen zu erlassen über "die Eignung der Leitungskräfte der Einrichtung und der Beschäftigten, deren Fort- und Weiterbildung und den Anteil der Fachkräfte".⁵⁸ Eine bundeseinheitliche Regelung zum Weiterbildungsumfang besteht nicht mehr.

Eine andere Sicht auf die Anforderungen an Heimleitungen bietet ein Blick in die Stellenausschreibungen für Leitungspersonal in der Pflege. An der Westsächsischen Hochschule Zwickau wurden die in der dortigen Bibliothek vorhandenen Fachzeitschriften für den Pflegesektor der Jahrgänge 1997 bis 2006 diesbezüglich untersucht. Die Anforderungen an die Führungskräfte im Pflegesektor (Pflegedienstleitung, Heimleitung, Geschäftsführung) schwankten in diesem Zeitraum. Zwischen 1997 und 2002/3 wurden vermehrt Studienabschlüsse gefordert, in den Folgejahren nahm diese Erwartung wieder ab. Nach dem Jahr 2000 wurde verstärkt nach Kandidaten mit zusätzlichen Fort- und Weiterbildungen gesucht. Die Zusage einer tariflichen Vergütung nahm während des untersuchten Zeitverlaufs ab. Stattdessen wurde vermehrt eine leistungsgerechte Vergütung angeboten. Auch wenn zunehmend aka-

⁵⁵ Vgl. SCHLÜTER 1997, S. 43.

⁵⁶ Vgl. SCHLÜTER 1997, S. 50f.

⁵⁷ Gesetz über das Wohnen mit Assistenz und Pflege in Einrichtungen (Wohn- und Teilhabegesetz - WTG) des Landes Nordrhein-Westfalen vom 18. November 2008, §12 Abs.4.

⁵⁸ Landesgesetz über Wohnformen und Teilhabe (LWTG) 2009, S. §35, Absatz 1, Satz 2.

demische Abschlüsse im Pflegemanagement als Qualifikationsvoraussetzung gewertet wurden, richteten sich viele Stellenanzeigen weiterhin an Absolventen anderer Studiengänge und Ausbildungen.⁵⁹

Die Kurzfassung einer Tätigkeitsbeschreibung für die Altenheimleitung findet sich in der Darstellung der Berufsuntergruppe 'Führungskräfte-Altenpflege' in der KldB-10: "Angehörige dieser Berufe übernehmen Führungsaufgaben in der Altenpflege. Sie planen, organisieren und leiten den Betrieb von Altenpflegeeinrichtungen, stellen die Versorgung der Senioren und Seniorinnen sicher, überwachen die Einhaltung der Qualitätsstandards und planen den Personaleinsatz.

Aufgaben, Tätigkeiten, Kenntnisse und Fertigkeiten, üblicherweise:

- Arbeitsabläufe in Altenpflegeeinrichtungen inhaltlich und terminlich planen, organisieren und steuern
- die Arbeit von Altenpflegefachkräften und sonstigem Personal leiten, überwachen und evaluieren
- die Rekrutierung, Einstellung und Weiterbildung des Personals leiten oder durchführen
- Konzepte zum Qualitätsmanagement in der Pflege entwickeln und implementieren sowie die Einhaltung der aufgestellten Qualitätsstandards überwachen
- den wirtschaftlichen Betrieb von Altenpflegeeinrichtungen sicherstellen
- administrative Abläufe wie Budgetplanung, Erstellung von Berichten, Ausgaben für Betriebsgüter, Ausrüstung und Dienstleistungen kontrollieren
- Kontakt zu Krankenkassen, Verbänden, Behörden und anderen Anbietern von Gesundheitsdienstleistungen herstellen und pflegen
- Beratungsdienstleistungen zur Verbesserung von Altenpflegediensten leisten und die Organisation nach außen vertreten."⁶⁰

Der Berufsverband der Leitungskräfte in der Alten- und Behindertenhilfe (DVLAB) hat ein Muster für eine Aufgaben- und Tätigkeitsbeschreibung für Heimleitungen entwickelt. Sie wird innerverbandlich durch Rückmeldungen der Mitglieder weiterentwickelt und lag im Februar 2013 mit Stand 10/2004 vor.⁶¹ In der Literatur und im Internet finden sich weitere Muster von Tätigkeitsbeschreibungen für Heimleitungen.⁶²

In den verschiedenen Tätigkeits- und Aufgabenbeschreibungen der Heimleitung wird vor allem die große Aufgabenvielfalt und Komplexität des Arbeitsfeldes deutlich.⁶³ Für die Leitung eines katholischen Altenheims gilt zusätzlich, dass neben den üblichen 'Stakeholdern'

⁵⁹ Vgl. KLEWER 2009.

⁶⁰ BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011b, S. 1309 Der Anforderungskatalog stützt sich auf eine Auswertung (Monitoring) des Aus- und Weiterbildungsmarktes und von Stellenbörsen und Stellenanzeigen. Auch die Rückmeldungen von Arbeitgebern bzw. Fachkräften der BA im Rahmen des Kundenreaktionsmanagements werden für die Kompetenzbeschreibungen ausgewertet. BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011a, S. 30.

⁶¹ Die Mustertätigkeitsbeschreibung wird von der Bundesgeschäftsstelle des DVLAB e.V. (Bahnhofsallee 16, D-31134 Hildesheim, www.dvlab.de) herausgegeben.

⁶² Vgl. HÄSELER 2001; MÜLLER 2011; PQSG -ONLINE-MAGAZIN FÜR DIE ALTENPFLEGE Eine ausführliche Untersuchung der Qualifikationsprofile und Fortbildungsbedarfe von Heimleitungen unter der Frage, welchen Grad von Professionalisierung der Beruf der Heimleitung erreicht hat, hat Schlüter anhand einer empirischen Untersuchung in Sachsen-Anhalt vorgenommen, vgl. SCHLÜTER 1997.

⁶³ Zur Definition des Aufgabenbereichs vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 6.

wie Bewohnern, Mitarbeitenden, Angehörigen und Zugehörigen der Bewohner, kommunalen Stellen, Pflegekassen u.a. der kirchliche Träger, die örtliche Kirchengemeinde und die Kirche als Ganze als Träger eines spezifischen Anspruchs in den Blick kommen. Dieser Kontext der kirchlichen Verantwortung der Heimleitung soll in dieser Arbeit eigens untersucht werden.

In sogenannten 'Solitäreinrichtungen', deren Träger keine weiteren Altenhilfeeinrichtungen unterhält, z.B. eine Pfarrgemeinde oder Stiftung, ist der Heimleitung ein Verwaltungs- oder Stiftungsrat bzw. deren Vorsitzender überstellt. In größeren Trägerschaften sind oberhalb der Heimleitung, je nachdem wie viele Sparten der Träger vertritt, weitere 'externe' Leitungsebenen angesiedelt. Die externen Ebenen behalten sich einen Teil der Managementaufgaben vor. Die Heimleitungen sind an die Vorgaben der jeweiligen Träger gebunden und tragen nicht für alle Managementaufgaben die Entscheidungshoheit.⁶⁴

Die Heimleitungen katholischer Einrichtungen sollen nach einer Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz in eine dreistufige Organstruktur caritativer Träger eingebunden sein, die sich an den Vorgaben des Deutschen Corporate Governance Kodex orientiert. Diese Empfehlung sieht eine idealtypische Struktur von Hauptversammlung, Aufsichtsrat und Vorstand vor, die sich in den verschiedenen Funktionen der kirchlich-caritativen Einrichtungen widerspiegeln soll. Strategie und Grundlagenentscheidungen werden der Mitglieder- und Gesellschafterversammlung zugewiesen. Die Kontrolle und Aufsicht soll durch ein Aufsichtsorgan wahrgenommen werden und die Führung, d. h. das operative Tagesgeschäft soll einer Geschäftsführung bzw. einem Vorstand übertragen werden.⁶⁵

Innerhalb des Heimes ist die Leitungsaufgabe in der Regel über drei Ebenen gegliedert. Der Heimleitung ist eine Pflegedienstleitung unterstellt,⁶⁶ der wiederum in der Regel mehrere Wohnbereichsleitungen⁶⁷ zugeordnet sind. Die Pflegedienstleitung verfügt über die Voraussetzungen, die gesetzlich von der sogenannten 'Verantwortlichen Pflegefachkraft' gefordert werden. Im Pflegeversicherungsgesetz (SGB XI) ist die ständige Verantwortung einer ausgebildeten Pflegefachkraft ein Teil der Definition des Pflegeheimes.⁶⁸ Die Voraussetzungen der Anerkennung als Verantwortliche Pflegefachkraft sind durch dasselbe Gesetz im §71,3 beschrieben. Neben dem Abschluss einer Ausbildung als Gesundheits- und (Kinder-) KrankenpflegerIn oder AltenpflegerIn ist eine praktische Berufserfahrung in dem erlernten Ausbil-

⁶⁴ Vgl. BLASS 2011, S. 160.

⁶⁵ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2014a, S. 13 „Die Eigentümerfunktion obliegt – je nach Rechtsform des Trägers – im Verein den Mitgliedern, in einer GmbH den Gesellschaftern und bei einer Stiftung dem Stifter (bzw. dessen Stifterwillen).“ (ebd.).

⁶⁶ In größeren Einrichtungen sind mitunter die Verantwortungsbereiche der Heimleitung und Pflegedienstleitung gegeneinander abgegrenzt und beide berichten direkt gegenüber einer Regional- oder Abteilungsleitung auf Trägerebene.

⁶⁷ In einzelnen Einrichtungen werden die Funktionen der Wohnbereichsleitungen durch die stellvertretende Pflegedienstleitung und die Fachkräfte auf den Wohnbereichen übernommen.

⁶⁸ "(2) Stationäre Pflegeeinrichtungen (Pflegeheime) im Sinne dieses Buches sind selbständig wirtschaftende Einrichtungen, in denen Pflegebedürftige: 1. unter ständiger Verantwortung einer ausgebildeten Pflegefachkraft gepflegt werden, 2. ganztägig (vollstationär) oder nur tagsüber oder nur nachts (teilstationär) untergebracht und verpflegt werden können." BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND 1994, S. §71,2.

dungsberuf von mindestens 2 Jahren innerhalb der vergangenen 5 Jahre erforderlich. Für die Anerkennung als Verantwortliche Pflegefachkraft ist ferner Voraussetzung, dass eine Weiterbildungsmaßnahme für leitende Funktionen mit einer Mindeststundenzahl, die 460 Stunden nicht unterschreiten soll, erfolgreich durchgeführt wurde.⁶⁹ Die Anforderungen an die Verantwortliche Pflegefachkraft sind davon abgeleitet auch in den 'Gemeinsamen Maßstäben und Grundsätzen zur Qualität und Qualitätssicherung sowie zur Entwicklung eines einrichtungsinternen Qualitätsmanagements' (MuG) nach §113 SGB XI geregelt.⁷⁰ Die ständige Verantwortung durch eine ausgebildete Pflegefachkraft wird in der Regel nicht nur durch die Pflegedienstleitung, sondern bereits auf der Wohnbereichsebene der Heime durch Wohnbereichsleitungen, die die o.g. Aus- und Weiterbildung absolviert haben, sichergestellt.

Vom Gesetzgeber wird neben einer Verantwortlichen Pflegefachkraft keine eigene Heimleitung gefordert. Wegen der Fülle der Aufgaben, die über den pflegerischen Bereich hinausgehen, z.B. im hauswirtschaftlich-technischen Bereich, in der Verwaltung und der Repräsentation der Einrichtung, werden in größeren Einrichtungen in der Regel über den Verantwortlichen Pflegefachkräften durch die Träger Heimleitungen in die Gesamtverantwortung für die Einrichtung eingesetzt. Diese werden zum Teil aus den Verantwortlichen Pflegefachkräften rekrutiert. In kleineren Heimen, z.B. mit 40 Plätzen kann die Pflegedienstleitung die Rolle der Heimleitung mit übernehmen. Allerdings ist bei dieser Personalunion nach einem Urteil des Bundessozialgerichts⁷¹ darauf zu achten, dass die Verantwortliche Pflegefachkraft mit ausreichenden zeitlichen Kapazitäten die ihr obliegenden Planungs-, Koordinations- und Kontrollaufgaben angemessen erfüllen kann.⁷²

Die Heimleitungen arbeiten in wesentlichen Bereichen des Einrichtungsmanagements eng mit den Pflegedienstleitungen zusammen. Während die Heimleitung die betriebswirtschaftlichen Aufgaben, die Kontakte ins Umfeld und die Zusammenarbeit mit dem Träger verantwortet, ist die Aufgabe der Pflegedienstleitung auf die konzeptionelle Planung und Qualität der pflegerischen Aufgaben gerichtet.⁷³

Die vorliegende Arbeit bezieht sich auf die Altenheimleitungen. Häufig werden wegen der engen Verknüpfung der Aufgabenbereiche auch Arbeitsbereiche der Pflegedienstleitungen

⁶⁹ BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND 1994, S. § 71,3.

⁷⁰ Vgl. VERTRAGSPARTNER NACH § 113,1 SGB XI 08.05.2013 Die MUG beschreiben die Inhalte der Weiterbildung präziser: „Managementkompetenz (Personalführung, Betriebsorganisation, betriebswirtschaftliche Grundlagen, Rechtsgrundlagen, gesundheits- und sozialpolitische Grundlagen), psychosoziale und kommunikative Kompetenz sowie die Aktualisierung der pflegefachlichen Kompetenz (Pflegetheorie, Pflegeorganisation)“. Ferner stellen die MUG fest, dass die Weiterbildung auch durch den Abschluss eines betriebswirtschaftlichen, pflegewissenschaftlichen oder sozialwissenschaftlichen Studiums an einer Fachhochschule oder Universität ersetzt werden kann.

⁷¹ BSG, Ur. v. 22. April 2009 – B 3 P 14/07 R.

⁷² Vgl. ROßBRUCH 2009, S. 452. Hierzu auch Dickmann: „In einer kleinen Einrichtung wird es der überschaubare Arbeitsaufwand der verantwortlichen Pflegefachkraft zulassen, ihr neben dieser Funktion auch noch die Heimleitung zuzuweisen. Wegen des vergleichbar geringen Umfangs der Aufgaben in beiden Funktionsbereichen kann die Heimleitung so wahrgenommen werden, dass die ständige Verantwortung für die pflegerische Versorgung unter der Zweitfunktion nicht leidet, insbesondere wird die Schwerpunktbildung in der Pflegedienstleitung durch die Heimleitungsfunktion nicht beeinträchtigt.“ DICKMANN 2008, S. 28.

⁷³ BLASS 2011, S. 165.

mit behandelt und insofern die Pflegedienstleitungen einbezogen. Zur Frage ihrer Stellung im Gesamt der kirchlichen Berufe wäre jedoch eine eigene Untersuchung erforderlich.

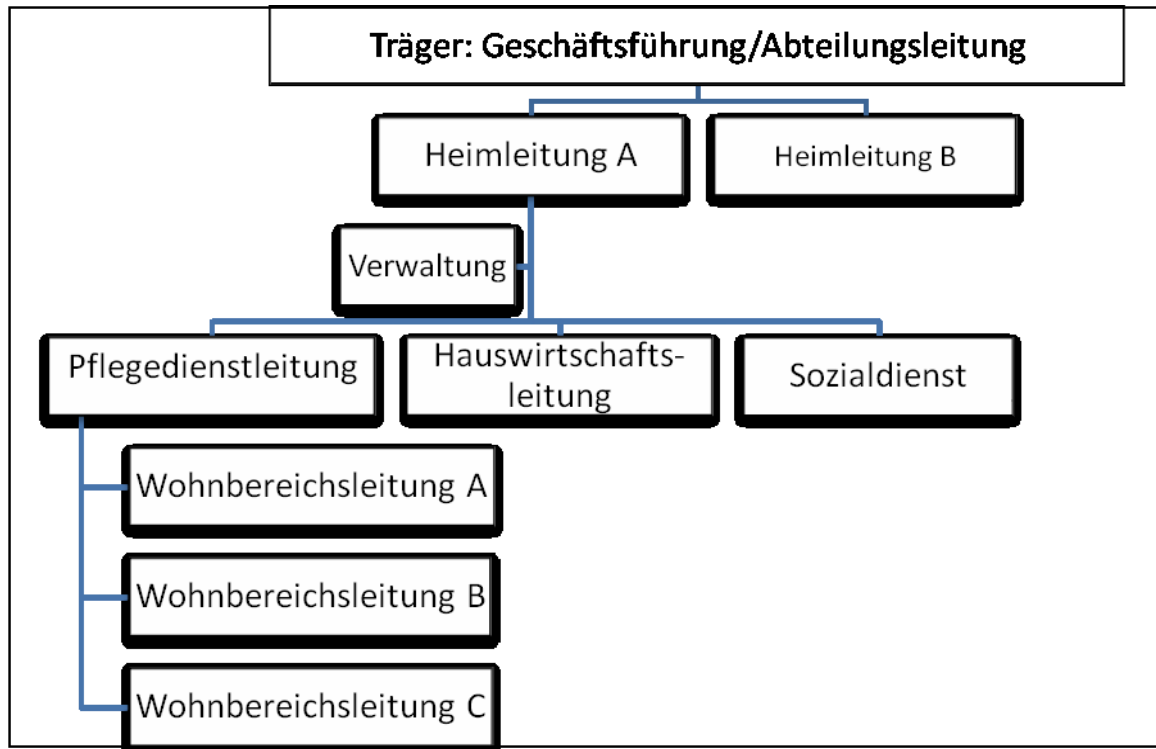


Abbildung 1: Heimleitungen in der Organisation Altenheim, eig. Darstellung angelehnt an Blass, 2011

Die Entlohnung der Leitungen katholischer Altenheime ist in den Arbeitsvertragsrichtlinien des Deutschen Caritasverbandes (AVR) geregelt. Eine 40-jährige Heimleitung mit Geschäftsführungsvollmacht und einer Betriebsgröße von 51-100 Mitarbeitenden kommt auf einen Jahresbruttolohn von ca. 61.270 €.⁷⁴

Bei einem privaten Anbieter liegen die Verdienstmöglichkeiten in der Regel höher. Ein Internetportal gibt für einen 40-jährigen Heimleiter mit Geschäftsführungsvollmacht und einer Unternehmensgröße von 51-100 Mitarbeitenden ein Grundgehalt von 65.000 Euro an, das sich mit der betrieblichen Altersvorsorge auf 69.800 Euro steigert.⁷⁵ Angesichts des zunehmenden Mangels an Fachkräften sind private Unternehmen gerade auf der Ebene des Managements bereit, hohe Gehälter zu zahlen. Monatliche Bruttolöhne von 8000 Euro sind bei großen Altenheimkonzernen durchaus möglich. Allerdings sind hier zumeist leistungsabhängige Lohnbestandteile, kurze Kündigungsfristen und hohe Bewohner- und Mitarbeitenden-

⁷⁴ Heimleitung einer stationären Pflegeeinrichtung mit Geschäftsführungsvollmacht (40 Jahre, tätig in einer Einrichtung Betriebsgröße von 51 bis 100 Mitarbeitenden). Angesetzt ist die Vergütungsgruppe 1b, Stufe 5, verheiratet, 2 Kinder. Brutto-Verdienst: Jahr 61.271,26 € : 12 = 5.105,94 € mtl.; Netto-Auszahlungsbetrag: Jahr 37.434,21 € : 12 = 3.119,52 € mtl. (berechnet mit pcBAT TVöD 2014-1 SP6, ..(Stand Mai 2014).

⁷⁵ Vgl. PERSONALMARKT GMBH.

zahlen hinterlegt.⁷⁶ Die meisten Heimleitungen sind nach einer älteren Studie mit ihrer Entlohnung zufrieden.⁷⁷

1.3 Laufbahnen, Motive und Charakteristika von Heimleitungen

Auf europäischer Ebene erteilt die Europäische Vereinigung der Leiter und Träger von Einrichtungen der Langzeitpflege (*European Association for Directors and Providers of Long-Term Care Services for the Elderly*, kurz: E.D.E.) ein Zertifikat für eine nach ihrem Curriculum gestaltete Weiterbildung zur Heimleitung, das sich in eine 'Grundausbildung' und eine 'Weiterbildung Geschäftsführung' aufteilt.⁷⁸

In Deutschland bieten verschiedene Weiterbildungseinrichtungen Kurse für die Qualifizierung zur Heimleitung an. Die Umfänge dieser Angebote variieren erheblich, sowohl in der gesamten Stundenzahl, als auch im Verhältnis von Präsenzzeiten und Selbststudium. Eine verbindliche Stundenzahl ist in den Wohn- und Teilhabegesetzen der Länder nicht festgelegt. Im Bereich der katholischen Kirche bieten derzeit die IN VIA Akademie, Paderborn, in Kooperation mit dem Diözesan-Caritasverband Paderborn, die Maria-Hilf-Akademie, Waldbreitbach, und die Katharina-Kasper-Akademie, Dernbach, spezifische Kurse für die Leitung von Altenheimen an. Die Fortbildungsakademie des Deutschen Caritasverbandes bietet branchenübergreifende Weiterbildungen für Führungskräfte an. Der Einrichtungsfachverband der katholischen Altenhilfe (VKAD e.V.) organisiert Dialogforen zur Führungsarbeit, die der Weiterqualifizierung von Altenheimleitungen dienen.

Die Akademisierung und Modularisierung der Pflegeausbildung wird voraussichtlich dazu führen, dass vermehrt Personen mit pflegefachlichem akademischem Ausbildungsgang die Verantwortung der Heimleitung übernehmen werden. Im 'Anforderungs- und Qualifikationsrahmen für den Beschäftigungsbereich der Pflege und persönlichen Assistenz älterer Menschen', der im Jahr 2013 als Ergebnis des Projektes 'Modell einer gestuften und modularisierten Altenpflegequalifizierung' herausgegeben wurde, ist die 'Pflegerische Leitung in Einrichtungen' auf dem Qualifikationsniveau 7 detailliert beschrieben.⁷⁹ Die Formulierung macht einen Unterschied zur '(Gesamt-)Leitung von Einrichtungen' deutlich. Dennoch ist damit zu rechnen, dass Personen, die auf dem Qualifikationsniveau 7 ausgebildet sind und gearbeitet haben, bei der Besetzung von Leitungsstellen in der stationären Altenhilfe eine

⁷⁶ Vgl. EVERT/GREIVE 2010.

⁷⁷ Die Feststellung von Mertens-Zündorf, dass es keinen Tarifvertrag für Heimleiter gibt und es deshalb zugehe „wie auf dem Fischmarkt“ dürfte für die Einrichtungen außerhalb der kirchlichen Tarifwerke auch heute noch zutreffend sein. Auch die Arbeitszeitregelungen und die Handhabung der Vergütung von Mehrarbeit dürften sehr unterschiedlich sein. Mertens-Zündorf resümiert: „Aber dennoch, laut Umfrage sind die meisten Heimleiter zufrieden!“ MERTENS-ZÜNDORF 1990, S. 34.

⁷⁸ Vgl. EUROPEAN ASSOCIATION FOR DIRECTORS AND PROVIDERS OF LONG-TERM CARE SERVICES FOR THE ELDERLY 18.09.2014.

⁷⁹ „Qualifikationsniveau 7 beinhaltet die Übernahme von Verantwortung für die pflegerische Leitung in Einrichtungen sowie für die Konzeption, Umsetzung und Evaluation von evidenzbasierten Angeboten zur Pflege und persönlichen Assistenz älterer Menschen. Einrichtungsleitung und Versorgungskonzepte zielen auf Versorgungssicherheit, Gleichbehandlung, Teilhabe und Lebensqualität von Klientinnen/ Klienten sowie auf die Gewährleistung der dazu notwendigen Rahmenbedingungen ab.“ KNIGGE-DEMAL/HUNDENBORN 2013, S. 62.

bevorzugte Bewerbergruppe darstellen. Da für diese Personengruppe in den 'Gemeinsamen Maßstäben und Grundsätzen zur Qualität und Qualitätssicherung sowie zur Entwicklung eines einrichtungsinternen Qualitätsmanagements' (MuG) nach §113 SGB XI geregelt ist, dass ihr Studium die Ausbildungsvoraussetzungen der Verantwortlichen Pflegefachkraft mit abdeckt, und angesichts ihrer umfänglichen Qualifikation könnte für sie auch der Besuch eines sog. HeimleiterInnenkurses obsolet werden.

Die Leitungsverantwortung wird nicht nur durch die Qualifikation und die pflegerischen Anforderungen bestimmt, sondern auch durch Entscheidungen der Träger zur Rechtsform der Einrichtung.⁸⁰ Sofern ein Heim in der Trägerschaft einer GmbH geführt wird, ist die Heimleitung häufig auch Geschäftsführer/in der GmbH und ihre Verantwortlichkeiten sind nach dem GmbH Gesetz geregelt. Auch wenn ein einzelnes Heim nicht in der Trägerschaft einer GmbH geführt wird, entsprechen die wirtschaftlichen Verantwortlichkeiten der Heimleitungen häufig denen einer GmbH-Geschäftsführung. Im Einzelnen bestimmen die Organisationspläne innerhalb der Trägerschaften, welche Aufgaben der Heimleitung zufallen. In den vergangenen Jahren wurden die Organisationsstrukturen in der Sozialwirtschaft insgesamt auf eine schnellere Reaktionsfähigkeit der einzelnen Betriebseinheiten hin gestaltet. Dies heißt für die Altenheime, dass Steuerungsaufgaben, die ein rasches Reagieren auf Belegungszahlen erfordern, wie z.B. die Dienstplangestaltung, soweit wie möglich nach unten, z.T. bis auf die Wohnbereichsebene delegiert wurden. Aufgaben, die durch Zentralisation und höhere Mengengerüste zentral effizienter und kostengünstiger wahrgenommen werden können, wurden in der Regel auf die höheren Organisationsebenen übertragen, wie z.B. das Rechnungswesen, Controlling, Personalbuchhaltung, zentrale Beschaffung, Bauplanung und –überwachung, Fort- und Weiterbildung. Auch für die Unterstützung in Fragen der Seelsorge und der Arbeit mit dem Leitbild wurden in größeren Trägerschaften Sonderreferate und eigene Bildungseinrichtungen gebildet.⁸¹

Zur Frage, wie sich die Berufsgruppe der Heimleitungen konkret zusammensetzt, liefert die im Jahr 2006 auf Veranlassung des Deutschen Verbandes der Leitungskräfte von Alten- und Behinderteneinrichtungen e.V., Berlin, unter Leitung von Alfred T. Hoffmann erstellte Berufsfeldstudie zur „Leitungskompetenz und Leitungsqualifikation in der stationären Altenpfle-

⁸⁰ Nach der im Jahr 2009 durch den DCV zum dritten Mal durchgeführten Erhebung zu den strukturellen Eckdaten der Rechtsträger der Caritas sind diese zu 37% in der Form des eingetragenen Vereins organisiert, weitere 34,5% agieren in der Rechtsform der GmbH, 15,1% werden als Stiftungen geführt, nur 0,3% sind als Aktiengesellschaft verfasst, 10,6% sind in Körperschaften des öffentlichen Rechts, zu denen im wesentlichen die Kirchengemeinden gehören, organisiert und von 2,5% lagen keine Angaben vor. Im Vergleich zur Erhebung von 2006 weitete sich die Rechtsform der GmbH um 5,2% aus, während die Trägerschaften in der Form des eingetragenen Vereins um 5,7% rückläufig waren. Die gleiche Tendenz liegt, allerdings mit einem Minus von nur 1,2%, bei den Körperschaften des öffentlichen Rechts vor. Diese Statistik unterscheidet nicht nach den Einrichtungsformen und kann deshalb nur als grober Anhaltspunkt für eine Trendbeschreibung dienen. Sie zeigt auch nicht, inwiefern die Einrichtung selber als Teil einer GmbH, als rechtlich selbständige GmbH oder in der Form des Vereins geführt wird BANGERT/ET AL. 2009.

⁸¹ So z.B. das 'Sonderreferat Seelsorge und Leitbild' in der Schervier Altenhilfe gGmbH, Aachen SCHERVIER-ALTENHILFE GMBH 11.01.2013, die Seelsorge in den Ordenswerken des Deutschen Orden DEUTSCHER ORDEN 11.01.2013 oder die Edith-Stein Akademie der Marienhaus-Stiftung, Waldbreitbach MARIENHAUS-STIFTUNG WALDBREITBACH 11.01.2013.

ge“⁸² umfangreiches Material. Sie baut auf einer Vorgängerstudie aus dem Jahr 1985/86 auf, die an der Gesamthochschule Kassel unter demselben Autor durchgeführt wurde.⁸³

Die Studie geht von einem breiten Anforderungsprofil an die Heimleitung aus: Die Autoren unterscheiden zwischen verschiedenen Faktoren, die das Selbst-, Rollen- und Aufgabenverständnis der Heimleitung beeinflussen. ‘Personale Faktoren’ bezeichnen die Bedingungen und Gegebenheiten, die die Person der Heimleitung betreffen. ‘Betriebliche Faktoren’ nennen die Autoren die situativen und strukturellen Bedingungen und Gegebenheiten, die die jeweilige Einrichtung prägen. Eine weitere Unterscheidung nehmen sie mit der Einteilung in ‘harte’ und ‘weiche’ Faktoren vor. Harte Faktoren zeichnen sich durch objektive, quantitative und eindeutige Überprüfbarkeit aus, wie sie für Alter, Geschlecht oder Schulabschluss gegeben ist. Weichen Faktoren werden z.B. Werthaltungen, Einstellungen, Motive, Interessen und Kompetenzen zugeordnet.

Betriebliche wie personale Faktoren lassen sich in harte und weiche Faktoren unterscheiden, so dass die Autoren die Gesamtheit der Einflüsse auf das Selbst-, Rollen- und Aufgabenverständnis der Heimleitung mit ihren jeweiligen Interdependenzen in der folgenden Grafik darstellen können:

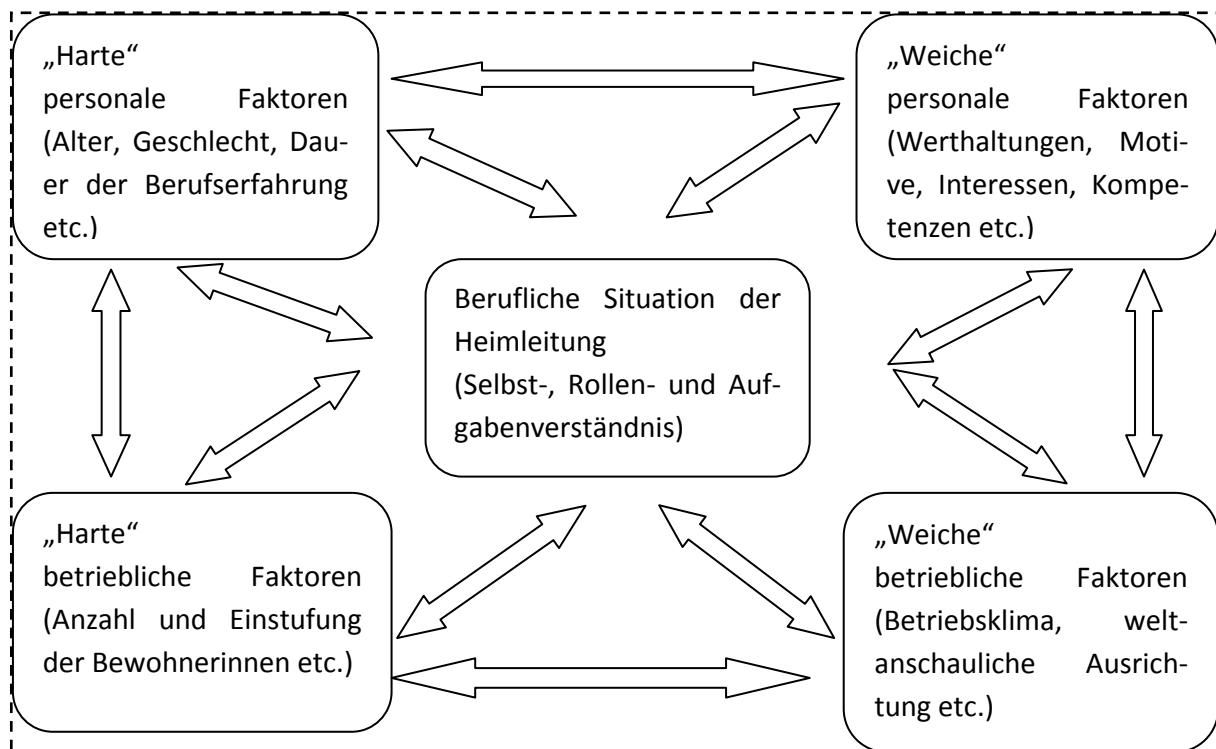


Abbildung 2: Gesamtheit der Einflüsse auf das Selbst-, Rollen- und Aufgabenverständnis der Heimleitung mit ihren jeweiligen Interdependenzen nach Hoffmann/Dürrmann 2006, S.7

⁸² HOFFMANN/DÜRRMANN 2006.

⁸³ Vgl. DÜRRMANN/HOFFMANN 2005.

Diese Studie ist trotz einiger methodischer Limitierungen⁸⁴ derzeit die einzige Quelle, zu beruflichen Qualifikationen, struktureller Zusammensetzung und Persönlichkeitsprofilen der Berufsgruppe der Heimleitungen in der Bundesrepublik.

Die Tatsache, dass die meisten Heimleitungen der Altersgruppe zwischen 41 und 55 Jahren (65,0%) angehören und nur 19,7% der Heimleitungen jünger und 15,2% älter sind, werten die Autoren als Zeichen dafür, dass die Heimleitung in der Regel zu einem späteren Zeitpunkt der beruflichen Laufbahn übernommen wird. Zugleich sehen sie in diesen Zahlen ein Indiz dafür, dass die Tätigkeit der Heimleitung relativ unabhängig vom Alter wahrgenommen werden kann.⁸⁵ Männer (51%) und Frauen (49%) halten sich bei der Heimleitungstätigkeit die Waage. Der deutlich höhere Frauenanteil im Gesamt der Altenpflege spiegelt sich auf der Ebene der Heimleitung nicht wider.⁸⁶

Eine religiöse bzw. kirchliche Bindung scheint für Heimleitungen von größerer Bedeutung zu sein, als für die Gesamtbevölkerung: „80,6% der Heimleitungen gehören einer religiösen Glaubensgemeinschaft an. Der Anteil katholischer Heimleitungen liegt mit 39,1% kaum merklich über dem Anteil der evangelischen mit 38,9%, 2,6% bekennt sich zu einer anderen Religionsgemeinschaft und eine Gruppe von 19,4% ist konfessionslos.“⁸⁷ Dabei fällt auf, dass der Anteil der katholischen Heimleitungen in dieser Untersuchung den Anteil der katholischen Altenheime deutlich übersteigt. Dieser lag im Jahr 2004 nur bei 14 %. Die freigemeinnützigen Träger stellten gemeinsam etwas mehr als die Hälfte aller Pflegeeinrichtungen.⁸⁸

Die Studie hat auch die Auswirkungen der Schulabschlüsse auf die Berufswahl der Heimleitungen untersucht, denn den Schulabschlüssen wird eine hohe berufsselektierende Funktion zugeschrieben. Es wurde dabei festgestellt, dass die allgemein bildenden Schulabschlüsse der Heimleitungen eine Verteilung über alle Schulformen zeigen: 10,4% verfügen über einen Haupt - bzw. Volksschulabschluss, 34,3% über die mittlere Reife, 25,7% über einen Fachoberschulabschluss und 29,6% haben das Abitur erworben. Deutlich überwiegen der Fachoberschulabschluss und das Abitur mit insgesamt 55,3%.⁸⁹

⁸⁴ Die Berufsfeldstudie hat sich aus äußeren Gründen (finanzielle, zeitliche und organisatorische Begrenzungen) und inhaltlichen Überlegungen, wie z.B. der Sorge, dass eine zu umfassende Befragung bei den Adressaten auf Ablehnung stoßen könnte, auf eine Untersuchung der harten personalen und betrieblichen Faktoren begrenzt. Dadurch konnte die Umfrage mit der Methode einer schriftlichen Befragung durchgeführt werden, vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 8.

⁸⁵ Vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 25.

⁸⁶ Vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 25 Der Frauenanteil unter den Beschäftigten in den stationären Einrichtungen der Altenhilfe der Caritas betrug 88,2% zum Stichtag 31.12.2010. DEUTSCHER CARITASVERBAND E. V. 2012.

⁸⁷ HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 25.

⁸⁸ Vgl. VOGT-WUCHTER 2006, S. 179 Auch in der Studie von Schlüter war die Mehrzahl der Heimleitungen kirchlich gebunden. 41% gehörten der evangelischen Kirche, 15% der katholischen Kirche an. Vgl. SCHLÜTER 1997, S. 89. Darin zeigt sich, dass auch in den neuen Bundesländern zum Zeitpunkt der Erhebung (1992) die Konfessionszugehörigkeit der Heimleitungen signifikant von der der Durchschnittsbevölkerung in Sachsen-Anhalt abwich. Der Anteil der Katholiken in der Gesamtbevölkerung von Sachsen-Anhalt lag im Jahr 1992 bei nur 5,3%. Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 1994, S. 43 und Statistisches Bundesamt.

⁸⁹ Vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 25.

Bei den Berufsausbildungen stehen die pflegerische Berufsausbildungen (36,00%) an der Spitze, gefolgt von den kaufmännischen Berufen mit 17,42%. An dritter Stelle stehen die sozialen Berufe mit 9,19%. Eine geringe Rolle spielen die medizinisch-therapeutischen und seelsorgerischen Ausbildungen (2,85%) und Berufsausbildungen in hauswirtschaftlichen Berufen (3,9%).⁹⁰ Das Spektrum der beruflichen Vorerfahrungen in der Berufsgruppe der Heimleitungen ist damit vergleichsweise breit.

Die Bundesagentur für Arbeit weist unterschiedliche Zugangswege zum Beruf der Leitung eines Altenheimes auf. Ohne Hochschulabschluss ist der Berufseinstieg aus unterschiedlichen beruflichen Aus- und Weiterbildungen möglich.⁹¹ Als passende Hochschulabschlüsse nennt die Bundesagentur Bachelor bzw. Masterstudiengänge in den Bereichen: Gerontologie, Gesundheitsmanagement, -ökonomie, Gesundheitswissenschaft und Public Health, Pflegemanagement, -wissenschaft.⁹²

In der Managementlehre gilt, dass wachsende Leitungsanforderungen an Führungskräfte in einem umgekehrt reziproken Verhältnis zu den Anforderungen an ihre spezifischen fachlichen Fähigkeiten stehen.⁹³ Diese können delegiert werden. Es überrascht deshalb nicht, dass die Vertreter der Sozialen Arbeit die Aufgabe der Heimleitung für ihre Berufsgruppe reklamieren. Die in ihrer Ausbildung spezifisch entwickelten Fähigkeiten, wie der Umgang mit Kommunikation, Interaktion und sozialen Konflikten und Notlagen werden im Führungsalltag sicher benötigt. Ein Internetportal mit dem Titel 'Altenheimsozialarbeit.de', welches sich primär an Mitarbeitende aus der Sozialen Arbeit richtet, reklamiert eine besondere Eignung von Sozialarbeitern und -pädagoginnen für den Beruf der Heimleitung. Im Hinblick auf die BewohnerInnen, die MitarbeiterInnen und die Institution – so die Autoren – hätte ein Sozialarbeiter als Heimleitung dieselben Funktionen zu erfüllen wie eine Heimleiterin mit pflegerischer oder betriebswirtschaftlicher Ausbildung. Den Kenntnissen und Fähigkeiten entsprechend seien die Professionellen der Sozialen Arbeit jedoch besonders geeignet für soziale Aufgaben in Bezug auf die HeimbewohnerInnen, für Besprechungen und informelle Gespräche, Anleitung und Fortbildung von MitarbeiterInnen, Öffentlichkeitsarbeit sowie für die Kooperation mit Ausbildungsstätten und externen Diensten.⁹⁴

⁹⁰ Vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 26 In der Reihe der sonstigen Berufsausbildungen, die 15,31% ausmachen, finden sich Berufe wie Bibliothekar, Ingenieur, Techniker, Elektriker, Gerontologen, Sekretärin, Schneider, KFZ-Mechaniker und andere.

⁹¹ Die Bundesagentur nennt insbesondere: Betriebswirt/Betriebswirtin (Fachschule) für Management im Gesundheitswesen, Betriebswirt/Betriebswirtin (Fachschule) für Sozialwesen, Fachaltenpfleger/ Fachaltenpflegerin, Fachwirt/Fachwirtin in der Alten- und Krankenpflege, Geprüfter Fachwirt/Geprüfte Fachwirtin im Gesundheits- und Sozialwesen, Staatlich geprüfter Fachwirt/Staatlich geprüfte Fachwirtin für Organisation und Führung Schwerpunkt Sozialpädagogik, Pflegedienstleiter/Pflegedienstleiterin, Staatlich anerkannter Stationsleiter/Staatlich anerkannte Stationsleiterin in der Krankenpflege/Altenpflege oder Kinderkrankenpflege BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 07.05.2013.

⁹² BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 07.05.2013.

⁹³ Dies sieht Knigge-Demal für den Pflegebereich jedoch differenzierter. "Das klientennahe Pflegehandeln verliert beispielsweise auf den Niveaus 7 und 8 an Bedeutung, während die Konzeption von Versorgungsangeboten für Klientengruppen an Bedeutung gewinnt" KNIGGE-DEMAL/HUNDENBORN 2012, S. 79.

⁹⁴ SOCIALNET GMBH 22.09.2014.

Angesichts der zu Beginn dieses Kapitels beschriebenen und in Zukunft sicher zunehmenden Qualifizierung von Pflegefachkräften auf dem akademischen Qualifikationsniveau der Stufe 7 darf man allerdings damit rechnen, dass Absolventen anderer Fachrichtungen bei der Bewerbung um Heimleitungspositionen in eine verstärkte Konkurrenz zu akademisch ausgebildeten Pflegefachkräften treten müssen.

Bei der Berücksichtigung der spezifischen Fachkenntnisse der BewerberInnen werden die Einrichtungsträger nicht zuletzt konzeptionelle und strategische Entscheidungen des künftigen Einrichtungsmanagements in Anschlag bringen. Je nachdem, ob die Aufgabe der wirtschaftlichen Konsolidierung, der Hebung der pflegefachlichen Qualität oder der Einbindung in den Sozialraum im Vordergrund der Einrichtungsziele und der Trägerpolitik stehen, werden Bewerberinnen mit domänenspezifischem Fachwissen den Vorrang bekommen. Welche Berufsgruppen dabei stärker berücksichtigt werden, ist derzeit noch nicht zu erkennen.

Bisher zeigt sich noch eine breite Palette von Zugangswegen in den Beruf der Heimleitung. Viele Heimleitungen sind über einen multiprofessionellen Zugang in ihr Berufsfeld gelangt: fast zwei Drittel (65,6%) haben zwei Berufsausbildungen, fast ein Drittel (31,3%) haben drei, jede zehnte Heimleitung (10,3%) hat vier und 1,97% fünf und mehr Berufsausbildungen. Diese Mehrfachqualifizierungen zeigen, dass die Tätigkeit der Heimleitung erst nach einer längeren beruflichen Qualifikations- und Erfahrungsphase angestrebt wird. Es handelt sich insofern um einen typischen Aufstiegs- und Karriereberuf.⁹⁵

Die überwältigende Mehrheit der Heimleitungen hat Berufserfahrung außerhalb der stationären Altenpflege gewonnen (89,2%), im Mittel über einen Zeitraum von 13,19 Jahren. „Während dieser Zeit haben zwei Drittel (66,8%) der späteren Heimleitungen berufliche Erfahrungen in einer Vorgesetztenfunktion sammeln können.“⁹⁶

Die Aufgabe der Heimleitungen ist häufig mit weiteren Funktionen verknüpft. Zwei Drittel der Heimleitungen (62,1%) üben neben ihrer Haupttätigkeit noch weitere Aufgaben aus wie z.B. Qualitätsbeauftragter, Geschäftsführer und Pflegedienstleitung. Vereinzelt nehmen Heimleitungen auch die Rolle des Umweltbeauftragten, der Küchenleitung, eines Referatsleiters, Dozenten, Hygienebeauftragten, Leiters des Sozialdienstes, Stiftungsverwalter usw. wahr.⁹⁷

Berufliche Vorerfahrung in der stationären Altenhilfe bringen etwa zwei Drittel der Heimleitungen in ihre Aufgabe ein. Etwa jeder Dritte beginnt die Heimleitungstätigkeit als beruflichen Erstkontakt zur Altenpflege. Wechsel der Einrichtungen sind selten. „Die Heimleitungstätigkeit ist von hoher Konstanz geprägt“,⁹⁸ stellen Hoffmann und Dürrmann fest.

⁹⁵ Vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 26.

⁹⁶ HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 27.

⁹⁷ Vgl. HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 31.

⁹⁸ HOFFMANN/DÜRRMANN 2006, S. 31.

1.4 Berufsverbandliche Organisation von Heimleitungen

Berufliche Identität bildet sich unter anderem über Netzwerke, in denen sich Berufskollegen treffen. Die Formen der beruflichen Organisation haben deshalb auch einen Aussagewert über die berufliche Identität der Mitglieder einer bestimmten Berufsgruppe.

Auf der regionalen Ebene begegnen sich die Heimleitungen im Rahmen von Veranstaltungen ihrer Träger- oder Spitzenverbände. Im Bereich der Caritas sind dies zunächst die fachspezifischen Gremien der Diözesancaritasverbände und die Landesarbeitsgemeinschaften Altenhilfe der Caritasverbände. Auch der Verband der katholischen Altenhilfe in Deutschland (VKAD), ein Einrichtungsfachverband des Deutschen Caritasverbandes bietet in seinen Fachbeiräten, Fachtagungen und den verbandlichen Gremien seit fünfzig Jahren eine Austauschplattform für die Heimleitungen katholischer Altenheime.

Auf der nationalen Ebene können sich Heimleitungen im Deutschen Verband der Leitungskräfte von Alten- und Behinderteneinrichtungen (DVLAB) begegnen. Der Verband ist der Zusammenschluss einzelner Heimleiterinnen und Heimleiter, Leitungs- und Führungskräfte aus Alten-, Pflege- und Behinderteneinrichtungen sowie gleichartigen Einrichtungen. Sein Verbandszweck ist die Förderung des Berufsstandes der Heimleiterinnen/Heimleiter und Leitungskräfte in Deutschland. Zu den Zielen des DVLAB zählen:

- „die fach- und berufsständische Interessenvertretung
- eine Imageverbesserung des Berufsstandes
- die Erreichung bundeseinheitlicher Qualifikationsanforderungen für Leitungskräfte
- die kontinuierliche Fort- und Weiterbildung des Berufsstandes
- gesellschaftliche Anerkennung der Tätigkeit von Führungskräften u. a. durch angemessene Entlohnungsstrukturen
- Entwicklung einer kommunalen Verantwortlichkeit“.⁹⁹

Der Verband engagiert sich insbesondere in der Qualifizierung und Weiterqualifizierung von Leitungskräften in der Alten- und Behindertenarbeit. Er stellt ein Netzwerk für den Informationsaustausch unter Kolleginnen und Kollegen bereit, hält eigene Angebote zur Aus-, Fort- und Weiterbildung vor, und arbeitet an einem bundesweit vergleichbaren Weiterqualifizierungsangebot mit einem national anerkannten Rahmenlehrplan für Leitungskräfte in der Altenhilfe nach den Vorgaben des Europäischen Dachverbandes E.D.E. (s.u.). Er versteht sich als Interessenvertretungsverband in der Öffentlichkeit, der die Aufgaben der Behinderten- und Altenpflege bekannt macht und stellt ein Beratungsangebot für seine Mitglieder zur Wahrung ihrer Rechte im Rahmen ihrer beruflichen Aufgaben und Pflichten.¹⁰⁰

Auf der europäischen Ebene werden die Interessen der Heimleitungen durch den europäischen Heimleiterverband, *European Association for Directors and Providers of Long-Term Care Services for the Elderly*, (Abkürzung: E.D.E, deutsche Bezeichnung: `Europäische Verei-

⁹⁹ Vgl. DEUTSCHER VERBAND DER LEITUNGSKRÄFTE FÜR ALTEN- UND BEHINDERTENEINRICHTUNGEN DVLAB E.V. 16.07.2014.

¹⁰⁰ Vgl. DEUTSCHER VERBAND DER LEITUNGSKRÄFTE FÜR ALTEN- UND BEHINDERTENEINRICHTUNGEN DVLAB E.V. 16.07.2014.

nigung der Leiter und Träger von Einrichtungen der Langzeitpflege') vertreten. Die E.D.E. ist ein internationaler gemeinnütziger Dachverband, der die nationalen Verbände der Leiter und Träger von Langzeitpflegeeinrichtungen vertritt und ihre Zusammenarbeit fördert. Die Vereinigung hat ihren Sitz in Luxemburg.¹⁰¹ Unter den in der Satzung besonders hervorgehobenen Aufgaben finden sich auch:

- „die Entwicklung von einheitlichen Richtlinien für die Berufsausbildung zum Leiter von Langzeitpflegeeinrichtungen und die Anhebung des Qualifikationsniveaus bei Leitern von Langzeitpflegeeinrichtungen
- die Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung des Berufsstandes der Leiter von Langzeitpflegeeinrichtungen.“¹⁰²

Soweit Heimleitungen der Berufsgruppe der Pflegenden entstammen, können sie sich innerkirchlich im Katholischen Pflegeverband e.V. organisieren.¹⁰³ Dieser ist wiederum ökumenisch mit seinen verschiedenen evangelischen Pendants durch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Schwesternverbände und Pflegeorganisationen in Deutschland e.V. (ADS) verbunden. Außerkirchlich können sie ihre Interessen im Bundesverband Pflegemanagement (früher: Bundesarbeitsgemeinschaft Leitender Pflegepersonen BALK) vertreten.

Einen eigenen kirchlichen Verband, der die beruflichen Interessen der Heimleitungen vertreten oder bündeln würde, gibt es in Deutschland nicht. Darin kann man ein Signal erkennen, dass sich diese Berufsgruppe selber nicht als kirchliche Berufsgruppe versteht bzw. von den kirchlichen Autoritäten auch nicht als solche erkannt wird. Das Fehlen einer eigenen kirchlichen Berufsorganisation unterscheidet sie von anderen Berufsgruppen in der Kirche, die über entsprechende organisatorische Strukturen bis zur internationalen Ebene verfügen.¹⁰⁴ Diese Berufsgruppen sind zum Teil auch untereinander vernetzt und vertreten sich in der Mitgliedsorganisation der Arbeitsgemeinschaft katholischer Organisationen Deutschlands (AGKOD). Sie halten Kontakt zu den Kommissionen der Bischofskonferenz und zum Zentralkomitee der Katholiken Deutschlands.

Das Fehlen einer eigenen innerkirchlichen Berufsorganisation zeigt, dass der innerkirchliche Raum für den Beruf der Heimleitung keine Ressource der Identität ist. Weder werden die Heimleitungen innerkirchlich in ihrem spezifischen Beruf adressiert, noch sehen sie selber in der Kirche Adressaten für eine gemeinsame Interessensvertretung. Obwohl sie eine heraus-

¹⁰¹ Vgl. E.D.E. 16.08.2014.

¹⁰² E.D.E. 16.08.2014, S. §2.

¹⁰³ Die Satzung ist einsehbar im Internet. Vgl. KATHOLISCHER PFLEGEVERBAND E.V.

¹⁰⁴ So sind die Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im Berufsverband der Pastoralreferenten zusammengeschlossen, die Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten verfügen ebenfalls über einen eigenen Bundesverband. Die Diakone haben sich im Internationalen Diakonatszentrum organisiert. Es gibt einen Bundesverband der Religionslehrerinnen und -lehrer an katholischen Gymnasien e.V. (BKRG) als Zusammenschluss der Diözesan- u. Landesverbände bzw. Landesarbeitsgemeinschaften der kath. Religionslehrerinnen und -lehrer an Gymnasien. Daneben gibt es den Verein katholischer deutscher Lehrerinnen e.V. (VkdL). Die Küster sind im katholischen Bereich nur auf der Diözesanebene organisiert (z.B. in Hildesheim und Aachen). Die evangelischen Küster haben in der Schweiz und in Deutschland eigene Berufsverbände.

gehobene Führungsaufgabe wahrnehmen, spielt der Raum der Kirche für ihre berufliche Identität bisher offenbar eine untergeordnete Rolle.

2 Geschichte: Vom Xenodochion zum Seniorenzentrum

Im folgenden Kapitel soll die Geschichte der stationären Altenhilfe daraufhin untersucht werden, welche Rolle die Leitungen in den kirchlichen Einrichtungen innerhalb der kirchlichen Berufe innehatten. Der Begriff 'Altenheim' entstammt konzeptionellen Vorstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Insofern ist der Gebrauch des Begriffes 'Altenheimleitung' für die davor liegende Zeit ungenau. Es gibt aber bereits seit Jahrhunderten eine stationäre Betreuung und Pflege alter, kranker und gebrechlicher Menschen. Sie wurden bis ins 20. Jahrhundert als 'Sieche' bezeichnet und in Hospitälern und Siechenhäusern versorgt.¹⁰⁵

Die Geschichte dieser Einrichtungen soll, da sie überwiegend kirchlich geprägt wurde, in die Untersuchung eingeschlossen werden.

2.1 Heimleitung unter der Leitung des Bischofs

Die Ursprünge der stationären Versorgung älterer Menschen liegen in der Antike. In der Menschheitsgeschichte ist die Institutionalisierung und damit die Verberuflichung der Sorge um alte Menschen somit eine relativ junge Erfindung. Über Zehntausende von Jahren war Altenhilfe die Aufgabe der Familie. Das mosaische Gebot „Du sollst Vater und Mutter ehren!“ bezog sich ursprünglich auf die konkrete Versorgung alter Menschen im Familienverbund.¹⁰⁶

Versorgung war als gegenseitige Verpflichtung konstruiert, der sich keiner entziehen konnte. Erst mit dem Aufkommen der Stadtkultur, wachsender Mobilität und der damit häufiger werdenden Erfahrung des Fremdseins entstand der Bedarf sozialer Solidarität außerhalb des Familienverbundes. Das in der alt-orientalischen Kultur tief verwurzelte Institut der Gastfreundschaft wurde in den antiken Städten in die Institution der Xenodochien (ξενοδοχεία griech. = Fremdenherbergen)¹⁰⁷ übersetzt. Diese bereits in der vorchristlichen Antike anzutreffende Einrichtung erfuhr unter dem Einfluss des Christentums einen entscheidenden Bedeutungswandel und einen beachtlichen Aufschwung: aus Gasthäusern, für deren Nutzung der Gast zahlte (vgl. Lukas 10,35) oder die von Wohlhabenden für ihre Gäste vorgehalten wurden, entwickelten sich speziell auf Bedürftige und Arme ausgerichtete Sozialeinrichtungen.

¹⁰⁵ Vgl. IRMAK 2002, S. 11–30.

¹⁰⁶ Vgl. JUNGBAUER 2002, S. 80–87.

¹⁰⁷ Gegenüber Ratzinger, der feststellt: "[...] eine neue bisher unbekannte Einrichtung, ein neues Werk christlicher Liebe zeigt sich in diesem Zeitraum - die Errichtung von Hospitälern und Xenodochien", RATZINGER 2001, S. 139 vertritt Bolkestein die Ansicht, dass die Institution des Xenodochion bereits vorchristliche Wurzeln, allerdings mit einer anderen Begründung hatte: "Wenn also Kaiser Julianus seinem Oberpriester von Galatien anweist, in jeder Stadt ξενοδοχεία einzurichten, so braucht man nicht grade an christliche Vorbilder zu denken; derartige, auch aus religiösem Eifer errichtete Gebäude wird es überall gegeben haben; neu ist nur, dass sie nunmehr speziell zur Beherbergung von *armen* Fremden bestimmt werden." BOLKESTEIN 1967, S. 479.

In diesen ersten sozialen Versorgungseinrichtungen ist, wie der Name andeutet, kaum mit einer nennenswerten Versorgung alter Menschen zu rechnen. Zumindest waren die Gründe für die Aufnahme in erster Linie Fremdsein, Krankheit und Armut. Das schließt aber nicht aus, dass auch alte Menschen versorgt wurden. Insbesondere Witwen waren bereits früh im Fokus der kirchlichen Armenpflege. Offenbar kam es in einigen dieser Xenodochien wie z.B. in der Gründung des Hl. Basilius in Caesarea in Kappadokien (369 n.C.) schon zu einer Differenzierung nach Hilfegruppen, sodass für die (akut) Kranken und (langzeitkranken) Siechen eigene Häuser errichtet wurden.¹⁰⁸

Die Leitungsstrukturen dieser Einrichtungen entfalteten sich unter der Autorität des Bischofs, der den Vorsteher, einen Diakon oder Priester, ernannte.¹⁰⁹ Die Ämter des Priesters und des Diakons waren in der alten Kirche noch nicht klar voneinander geschieden.¹¹⁰ Der Bischof kontrollierte auch die Verwaltung und Rechnungsführung. Er wachte über die Einhaltung der Disziplin und schützte das Xenodochion mit seinem Ansehen gegen Angriffe und Beeinträchtigungen. Die Leitung war somit in die kirchliche Hierarchie integriert.

Unterstützung in der Pflege der Siechen erhielten die Leitungen der Xenodochien durch Diakonissen, Witwen und Laienbrüder. Die Pflegenden verfügten zum Teil über ärztliche Kenntnisse. Die Finanzierung der Xenodochien erfolgte durch Stiftungen einzelner Christen und durch Stiftungen oder Zuschüsse aus dem bischöflichen oder gemeindlichen Kirchenvermögen. Wenn keine ausreichenden Mittel zur Verfügung standen, sammelten die Vorsteher Almosen für ihre Häuser, mit zum Teil sehr gutem Erfolg.¹¹¹

Baulich standen die Xenodochien häufig in direkter Nachbarschaft zu Kirchengebäuden.¹¹² Damit war auch räumlich eine unmittelbare Nähe der Leitung des Xenodochion zur Gemeindeleitung, bzw. wenn es sich um die Bischofskirche handelte, zum Bischof als Diözesanleitung gegeben.

Festzuhalten ist, dass in der Antike die Leitungen stationärer Hilfeinrichtungen der Kirche von Priestern und Diakonen wahrgenommen wurden, diese somit fest in die kirchliche Hierarchie eingegliedert waren und dass denselben neben der Leitung der Xenodochien weitere Aufgaben in der Verwaltung und Leitung der Kirche übertragen waren.

¹⁰⁸ Vgl. RATZINGER 2001, S. 142

¹⁰⁹ Ratzinger ist in dieser Frage nicht eindeutig. Einmal stellt er fest: „Sie standen unter der Leitung eines Diakons (daher *diaconiae*, später auch *rogae*, *matriculae* genannt)“ RATZINGER 2001, S. 126f. An anderer Stelle meint er: „An der Spitze stand ein vom Bischof ernannter Priester.“ RATZINGER 2001, S. 145f.

¹¹⁰ Müller stellt mit Blick auf die *Statuta Ecclesiae Antiqua* fest, dass sowohl dem Archidiakon wie dem Archipresbyter bis in die späte Antike die bischöfliche Sorge um Witwen, Mündel und Pilger, also die der kirchlichen Unterstützung Bedürftigen, gleichermaßen anvertraut wurde. Das Aufgabenfeld, das nach Apostelgeschichte 6, 1-6 den sieben 'Urdiakonen' übertragen wurde, lag offenbar später in der gemeinsamen Verantwortung von Archidiakon und Archipresbyter. MÜLLER, S. 6.

¹¹¹ Vgl. RATZINGER 2001, S. 145f.

¹¹² Die Verbindung von Kirche und Hospiz könnte auch Vorbilder oder Parallelen in der Verbindung heidnischer Tempel und Pilgerherbergen gehabt haben. Bolkestein begründet diese Vermutung mit den Zeugnissen über einen Tempel des Zeus Panamaros, der in den Tempelinschriften wegen seiner Menschenfreundlichkeit gepriesen wurde und alle Menschen, auch die "von den Grenzen der Erde", Bürger und Fremde, Freie und Sklaven zum Mahl einlädt. BOLKESTEIN 1967, S. 478f.

2.2 Heimleitung unter der Leitung des Abtes oder der Ordensoberen

Mit dem beginnenden Zerfall der antiken Ordnung trat eine neue Institution der kirchlichen Armenpflege auf die historische Bühne: das Kloster. Auch hier stand zunächst die Zuwendung zu den fremden Gästen und Pilgern im Vordergrund des Engagements für die Armen. Die Benediktsregel fordert im 53. Kapitel: „Ganz besondere Sorgfalt zeige man bei der Aufnahme der Armen und Pilger; denn in ihnen wird erst recht Christus aufgenommen.“¹¹³ Der Dienst an den Armen und im Gästehaus (*hospitium*) war zugleich Schule des Christseins.¹¹⁴ Deshalb gehörte zu jedem Kloster ein Hospital und „jedes Hospital wurde mehr oder minder ein Kloster, in dem das Pflegepersonal aus Liebe zu Gott diente und in klösterlicher Zucht und Ordnung lebte.“¹¹⁵

Die den Klöstern und Orden zugehörenden Hospitäler wurden von Ordensleuten geleitet, die von ihren Oberen zu diesem Dienst bestellt waren. Sie waren Priestermonche oder Ordensbrüder und -schwestern. Ihnen oblag die Anleitung des religiösen Exerzitiums der Pflege, die Überwachung der Disziplin und die Verwaltung des Vermögens. Sie waren eingegliedert in die klösterliche Hierarchie, bzw. sofern sie einer lokalen Gemeinschaft unter der Autorität des Bischofs vorstanden, in die ortskirchliche Hierarchie. Diese Eingliederung erfolgte jetzt nicht mehr über das Diakonenamt. Es war nach seiner antiken Blütezeit, in der es neben dem Bischof die jeweilige Kirche repräsentierte,¹¹⁶ in eine relative Bedeutungslosigkeit als transitorische Weihestufe und liturgischer Dienst versunken. Das Priestertum hatte dagegen durch die Zulassung zur Leitung der Eucharistiefeier, in dem es den durch die Größe der Diözesen ständig überlasteten Bischof vertreten konnte, an Bedeutung gewonnen. Allerdings führte das Eindringen von archaischen Reinheitsvorstellungen in die Theologie des Amtes zu einer gewissen Distanzierung der Kleriker von pflegerischen Tätigkeiten. In der späten Antike hatten Mönche und Weltpriester zunehmend medizinische Aufgaben, insbesondere in der Wundversorgung übernommen. Diese Tätigkeiten wurden später als Ablenkung von den eigentlichen seelsorglichen Pflichten gesehen. Die Konzilien von Reims (1125) und im Lateran (1139) befassten sich mit dieser Thematik. Bereits 1130 erfolgte durch das Edikt von Clermont ein offizielles Verbot ärztlicher Betätigung für Geistliche. Schließlich untersagte das Konzil zu Tours (1162/63) mit der Erklärung „*Ecclesia abhorret a sanguine*“ (deutsch: „Die Kirche schreckt vor dem Blute zurück“) den Klerikern auch die Ausübung der Wundversorgung.¹¹⁷ Dies könnte eine Erklärung dafür sein, dass im Mittelalter die Leitung der Hospitäler nicht mehr per se mit der Zugehörigkeit zum kirchlichen Amt verbunden war.¹¹⁸

¹¹³ BENEDIKT VON NURSIA 1939, S. 100

¹¹⁴ "Es ist also unsere Absicht, eine Schule für den Dienst des Herrn einzurichten." BENEDIKT VON NURSIA 1939, Nr. 11.

¹¹⁵ RATZINGER 2001, S. 149, vgl. ANGENENDT 1990, S. 198.

¹¹⁶ Vgl. MÜLLER, S. 8.

¹¹⁷ BERGMEIER 2002, S. 7 A. Angenendt hat darauf hingewiesen, dass es dabei nicht lediglich um eine arbeitsorganisatorische Frage ging. Die Vermeidung des Kontakts mit Körperflüssigkeiten durch Kleriker sei vielmehr im Zusammenhang des Eindringens archaischer Vorstellungen der kultischen Reinheit in die mittelalterliche Kirche zu betrachten. Vgl. ANGENENDT 1990, S. 345–346. Auch die seit dem Beginn des 6. Jahrhun-

Auch die an einer geordneten und rentablen Funktion der Hospitäler interessierten städtischen Obrigkeiten zogen, wie Michel Mollat bemerkt, in der Verwaltung der Hospitäler zunehmend die Laien den 'Geistlichen' vor; „später jedoch empfahl der Episkopat, etwa 1305 der Bischof von Poitiers, Laien mit der Leitung der Häuser zu beauftragen, da sich die geistlichen Verwalter häufig nicht bewährt hatten.“¹¹⁹ Immerhin wurden aufgrund des Zuflusses von umfangreichem Kapital aus mildtätigen Stiftungen und dem damit wachsenden Grund- und Rentenbesitz die Hospitäler zunehmend zu beachtlichen wirtschaftlichen Akteuren, die als selbständige Rechtsinstitute handeln konnten.¹²⁰ Deshalb hatten die Magistrate auch ein Interesse, die Gesamtzuständigkeit im Sinne des Aufsichtsrechts, das die Ernennung und Kontrolle der Verwalter beinhaltete, immer mehr an sich zu ziehen.¹²¹ So wurde ein im Altertum 'klassisches' kirchliches Amt und eine Kernaufgabe der Kirche im Verlauf des Mittelalters, wie Michel Mollat anhand vieler Beispiele zeigen kann, immer stärker zu einem 'Laienberuf'. Dies führte sogar so weit, dass die kirchliche Obrigkeit den Stiftern der Hospitäler auch die Ernennung der geistlichen Leitung zugestand.¹²²

Die kirchlichen Autoritäten haben die frommen und wohltätigen Gemeinschaften und Gruppen von Laien mit einem gewissen Misstrauen beobachtet. Das vierte Laterankonzil (1215) verpflichtete zahlreiche Hospizbruderschaften zur Annahme einer Regel. Mollat sieht darin „ein deutliches Indiz nicht nur für den Aufschwung der Armenfürsorge insgesamt, sondern auch für den Geist, von dem diese Organisationen getragen wurden. Die Konzilien verlangten von den in den Hospitälern tätigen Männern und Frauen die Ablegung von Gelübden, so daß sie fast denselben Status erhielten wie die Mitglieder der Orden, Kongregationen und Bruderschaften.“ So sei das religiöse Leben der Gemeinschaften überwiegend von einer klösterlichen Spiritualität nach der Regel des hl. Augustinus, der Zisterzienser und der Bettelorden beeinflusst worden. In der Regulierung der Aufnahme und Versorgung der Kranken blieben aber die Normen, wie sie sich Bruderschaften der Hospitaliter, der Antoniter oder der Brüder vom hl. Geist gegeben hatten, bestimmend.¹²³ Hier zeigt sich eine auffällige Entwicklung: Während im benediktinischen Mönchtum die Entscheidung zum Klostereintritt der Motivation zur Armenpflege vorausgeht, zeigt sich seit dem 12. Jahrhundert eine gegenläufige Bewegung: Christen, die ihr Leben dem Dienst an den Armen widmen möchten, gründen selber Hospitäler und übernehmen dann selbst oder unter dem Druck der kirchlichen Autorität die Regeln einer spirituellen gemeinschaftlichen Lebensform.

In diesen Gruppen finden sich Ritter, die im Gefolge der Kreuzzüge Pflegedienste und Hospitalgründungen übernommen hatten. Sie formierten sich als ritterliche Hospitalorden (Deut-

derts zunehmende Konzentrierung des Klerus auf liturgische Aufgaben sei im Zusammenhang dieses Verbots von Bedeutung. Vgl. ANGENDT 1990, S. 94.

¹¹⁸ Mollat berichtet beispielsweise von der Leitung des Hospizes San Antonio in Venedig, in dem arme, alte und kranke Seeleute gepflegt wurden, durch den Chirurgen Gu altieriGualtieri. MOLLAT 1987, S. 137f.

¹¹⁹ MOLLAT 1987, S. 138.

¹²⁰ Vgl. MORITZ 1981, S. 106.

¹²¹ Vgl. MOLLAT 1987, S. 138.

¹²² Vgl. MOLLAT 1987, S. 138.

¹²³ Vgl. MOLLAT 1987, S. 136f.

scher Orden, Johanniter, Hospitaliter vom Hl. Lazarus). Kanoniker, die an den Stiftskirchen Hospitäler betreuten, gründeten kanonikale Hospitalorden. Häufig wurden Spitäler auch durch geschwisterliche Zusammenschlüsse von frommen Männern und Frauen des Laienstandes gegründet, die zum Zwecke der Krankenpflege eine Genossenschaft (*congregatio*) gründeten. Dabei bildete entweder das Pflegepersonal alleine oder noch häufiger das Pflegepersonal mit den Schutzbefohlenen eine Bruderschaft (*fratres et sorores*). An ihrer Spitze stand ein *magister* und als Regel diente im Allgemeinen die Augustinerregel.¹²⁴ Diese mittelalterlichen Hospitalorden standen zumeist als regionale Gemeinschaften unter der Autorität des Bischofs.¹²⁵ Zugleich gewannen aber auch private, häufig adlige Stifter und die Stadtherren Einfluss auf die Leitung der Hospitäler. Den Bruderschaften, die Hospitäler unterhielten, entstand dadurch Handlungsfreiheit; „sie agierten auf beiden Ebenen; schließlich waren ihre Mitglieder ursprünglich Laien, dann Geistliche und Laien, und durch die Übernahme von Regeln erhielten sie den Status von Ordensleuten.“¹²⁶ Schließlich hätten sie sich jedoch in das städtische Patriziat integriert, resümiert Mollat.¹²⁷

Deshalb verwundert es nicht, dass die städtischen Spitäler noch lange Zeit nach dem Muster der klösterlichen Hospitäler organisiert waren. So wie die Bauformen des Hospitals sich in dieser Epoche an die sakralen Bauformen des Klosters annäherten,¹²⁸ so richteten sich damals die Pflegeberufe am Vorbild der Ordensleute aus. Entsprechend dem Klosterleben war auch die Pflege der Kranken und Siechen ein religiöses Exerzitium, das die ganze Lebensform bestimmte. Diese Übung verstand sich als Nachahmung Gottes, der entsprechend der jüdisch-christlichen Tradition als mitleidender Gott zu verstehen war.¹²⁹ In ihrer christlichen Ausprägung orientierte sich die Pflege an der Nachfolge Christi, der sich in seiner Menschwerdung, in seinem Lebenswandel und in seinem Tod am Kreuz als der Sohn Gottes gezeigt hatte, der die Leiden der Menschen um ihrer Erlösung willen freiwillig auf sich nimmt.

Die Pflege der Armen und Siechen erfüllte aber auch eine weitere Aufgabe: „In ideeller Hinsicht durften die Spitalstifter und Kastenvögte darauf vertrauen, durch die Gebete der Hospitaliten `...himmlische Gnade und eigenen Seelenfrieden [...]´ zu erlangen, woran der mittelalterliche Gedanke der Gegenseitigkeit zu erkennen ist. Im Gegenzug für diese Dienstleistungen wurden sie gespeist und gestärkt.“¹³⁰ Die Leitung des Hospitals war zugleich Garant für das Funktionieren dieses Tauschhandels. Sie war durch die Sicherstellung dieses Tauschs auch verantwortlich für den Seelenfrieden der Stifter. Deshalb wurde sie auch, wenn Beschwerden der Insassen sich als stichhaltig erwiesen, ausgetauscht.¹³¹ Daran zeigt sich etwas, was man heute ein `funktionalistisches´ Verständnis von Leitung nennt. Amtliche Lei-

¹²⁴ Vgl. MORITZ 1981, S. 106.

¹²⁵ Vgl. FRANK 2006, S. 286.

¹²⁶ MOLLAT 1987, S. 138f.

¹²⁷ Vgl. MOLLAT 1987, S. 138f.

¹²⁸ Es entstehen Hospitalhallen, in denen der Altarraum axial an die Krankenhalle anschließt wie in Tonnere (1293) oder Lübeck (1268ff) und Beaune (1443ff). Vgl. HAMANN 2006, S. 286.

¹²⁹ Vgl. KÄPPELI 2004.

¹³⁰ WONDREJZ 2012, S. 47.

¹³¹ Vgl. WONDREJZ 2012, S. 35f.

tung wird damit an eine bestimmte Qualität der Aufgabenwahrnehmung gegenüber den Leistungsbeziehern (Kunden) gebunden.

Bereits im Späten Mittelalter entwickelte das Hospital auch eine Funktion als Versorgungsinstitution für ältere Menschen, die nicht krank oder arm waren. Reiche Pfründner konnten sich zur Sicherung ihres Lebensabends im Hospital einkaufen, womit die begrenzten Kapazitäten – in der Regel waren die Häuser wohl für die Aufnahme von 20 bis 30 Personen konzipiert – eingeschränkt wurden.¹³²

Auch wenn vermehrt Frauenorden und –gemeinschaften in der Pflege tätig wurden, war häufig die Leitung weiterhin in männlicher Hand, wie bei der Gründung des Franziskushospitals der Heiligen Elisabeth in Marburg, in welchem wohl Konrad von Marburg der eigentliche Vorsteher (*hospitalis provisor*) gewesen sein dürfte.¹³³

Das frühe Mittelalter und das Hochmittelalter sind somit besonders durch das Erstarken gemeinschaftlicher und laikaler Formen der Trägerschaft von sozialen Versorgungsanstalten gekennzeichnet. Sowohl die Ordensleute als auch die Laien verstanden die Pflege der Kranken und Siechen als religiöses Exerzitium. Die Leitung dieser Einrichtungen wird weiterhin als eine 'geistliche' Aufgabe betrachtet. Gleichzeitig erfordert die wachsende wirtschaftliche Macht der Hospitäler entsprechende Fähigkeiten der Verwaltung in der Leitung der Einrichtungen und tendiert damit in die Richtung eines 'Laienberufs'.

2.3 Heimleitung unter der Leitung kommunaler Verwaltungen

Im späten Mittelalter entstand eine bis in die heutige Altenhilfe weiterwirkende Differenzierung von Versorgungsformen. Diese blieb nicht ohne Auswirkungen auf das Rollenverständnis der Heimleitung. Neben das durch die klösterliche Tradition geprägte Hospital bzw. Siechenhaus trat die Form des bürgerlichen Stifts. Wohlhabende Bürger errichteten Stiftungen, die für die Mitglieder ihres Standes oder ihrer Familie soziale Absicherungen einschließlich des Wohnens im Alter ermöglichten.

Damit war eine Unterscheidung zwischen einem inklusiven und einem exklusiven Versorgungsansatz getroffen. Das Hospital war geprägt von der christlichen Idee der Integration der Armen in die Gesellschaft.¹³⁴ "Das Hospital war zeitweise als Lebens- und Versorgungsort für die gesamte lokale Wertegemeinschaft konzipiert – Arme wie Wohlhabende fanden Aufnahme."¹³⁵ Allerdings kam es immer wieder zu Spannungen zwischen den Mitgliedern unterschiedlicher Stände. Die Vision von der Integration stieß auf die harte Realität des Standedenkens. Demgegenüber konzipierte das Stiftswohnen ein exklusives Modell in der Ausrichtung auf eine homogene Bewohnerstruktur. Zudem bot das Stiftswohnen auch ein Betäti-

¹³² Vgl. MORITZ 1981, S. 110.

¹³³ Vgl. MORITZ 1981, S. 108.

¹³⁴ Es gab jedoch bereits im Frühmittelalter innerhalb der Klöster teilweise eine Differenzierung zwischen Hospizen für Begüterte und Arme, wie sie beispielsweise am St. Gallener Klosterplan ablesbar ist. Vgl. ANGENENDT 1990, S. 416.

¹³⁵ HÄMEL 2010, S. 125.

gungsfeld des Bürgertums für den eigenen Stand.¹³⁶ Allerdings, so Hämel, konnten sich beide Ausrichtungen – das sozial integrierende Hospital und das sozial differenzierte Stift – in der Zuordnung der stationären Versorgung alter Menschen zum Armenwesen nicht entfalten. Erst im 19. Jahrhundert wurde diese Unterscheidung gemeinsam mit einer fortschreitenden Differenzierung der Hilfebedarfsgruppen für die Altenpflege bedeutend.

Für die Heimleitungen hatte diese Unterscheidung zunächst nicht so gravierende Folgen wie die Tatsache, dass im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit vermehrt erst die städtischen Kommunen, dann auch staatliche Stellen in die Aufgaben und Verantwortungen für die Heimversorgung eintraten. Staatliche Stellen übernahmen dabei zunehmend Steuerungs- und Aufsichtsfunktionen bezüglich des Armen- und Hospitalwesens. „Eine Verantwortungsteilung am Armen- und Hospitalwesen zwischen Staat, Kirche und Städten war dabei vorgesehen.“¹³⁷ Dieser Wandel entspricht dem wachsenden Selbstbewusstsein der Bürger, die in der Verwaltung des Gemeinwesens auch die sozialen Aufgaben in ihrer Verantwortung reklamierten. Mit der Übernahme klösterlicher Aufgaben übernahm die neuzeitliche Gesellschaft auch die Disziplin und Ordnung des klösterlichen Lebens. Abgelöst von ihrem ursprünglichen Sinngefüge, der Hinführung des Menschen zu Gott durch ein geordnetes Exerzium (Zeit- und Raumstrukturen), wurde die Disziplin in der bürgerlichen Gesellschaft zu einem Machtinstrument, das unterschiedlichste Lebensbereiche erfasste. Das Armenwesen wurde nun durch Armenordnungen und Anstaltsordnungen reglementiert.¹³⁸

Neben den weiterhin bestehenden Hospitälern in Ordensträgerschaft entstehen an der Wende vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit Siechenhäuser, Seelhäuser, Hospitäler, und Brechhäuser in der Verantwortung der Kommunen. Ihre Leitung lag häufig in der Verantwortung von Ehepaaren. „So gab es Hospitalmeister und Hospitalmeisterin, Siechenvater und Siechenmutter, Brechvater und Brechmutter, Stubenvater und Stubenmutter, Seelmeister und Seelmeisterin, Gasthausvater und Gasthausmutter, um nur einige Beispiele zu nennen. Wurde nur ein Geschlecht mit der Führung des Hauses beauftragt, so konnten auch Frauen alleine eingestellt werden. Diese Fälle scheinen jedoch [...] ebenso deutlich in der Minderzahl, wie die nur Männern vorbehaltenen Vorsteherpositionen. Bei größeren Hospitälern wurden auch die einzelnen Abteilungen von Ehepartnern betreut, von Aufwärtern und Aufwärterinnen, Tollhausvätern und Narrenmüttern, Zuchtmeistern und Zuchtmeisterinnen.“¹³⁹ Die weiteren Dienste in den Häusern oblagen auch unverheirateten Männern und Frauen. Die Hauseltern wirkten in Vorbildfunktion nach innen und außen. In der 'öffentlichen Trägerschaft' der Einrichtungen verkörperten sie in besonderer Weise die gegenüber dem klösterlichen Leben hervorgetretene Lebens- und Arbeitsform der christlichen Ehe.¹⁴⁰

Allerdings hatte dieses Modell mit den Sparsamkeitsanforderungen und Präsenzerwartungen der Träger zu kämpfen. Die Leitungen mussten zumeist auch am Arbeitsort wohnen. Es

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ HÄMEL 2012, S. 73.

¹³⁸ Vgl. SACHSE 1998, S. 42–48.

¹³⁹ VANJA 2012, S. 20.

¹⁴⁰ Ebd.

gab Fälle, in denen es dem Amtsehepaar aus Sparsamkeitserwägungen verboten wurde, eigene Kinder zu haben. „Zu Beginn des 18. Jahrhunderts mußten die Kinder mit Erreichen des 12. Lebensjahres zumindest sofort das Hospital verlassen.“¹⁴¹ Da die Bediensteten offenbar immer wieder versuchten, sich diesem strengen Reglement zu entziehen, gab es in manchen Hospitälern die Tendenz, nur Unverheiratete einzustellen.¹⁴²

Die Eheleute waren jeweils in ergänzenden Rollen tätig, die den damaligen komplementären Geschlechterrollen entsprachen. „Während das männliche Oberhaupt den unmittelbaren Kontakt zu den mit der Aufsicht über die Hospitäler Beauftragten der Kommunen oder Territorien, den sogenannten Pflegern oder den Regierungsräten, hielt und diesen Rechenschaft über die Haushaltsführung ablegte sowie andere Außenkontakte wie die Einstellung von Personal oder die Beteiligung möglicher Rechtsverfahren wahrnahm, war die Frau in erster Linie Vorsteherin im Innern, beaufsichtigte das Dienstpersonal, sorgte für Waschhaus, Küche und Vorratswirtschaft und betreute die aufgenommenen Insassen. Sie sollte `weise Vorsteherin des inneren Hauses` sein (Heinrich Campe). Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit waren entsprechend der frühneuzeitlichen Hauslehre auch die Generaltugenden der Hausfrauen dieser Häuser.“¹⁴³ Die männliche Rolle der Heimleitung war unter dem Paradigma der Anstaltsfürsorge bis in das erste Viertel des 20. Jahrhunderts mit der Rolle des strengen `Zuchtmeisters` beschrieben.¹⁴⁴

Das Modell der Hauseltern- bzw. der Betriebsfamilie hatte insbesondere in evangelischen diakonischen Einrichtungen (Bodelschwinghsche Anstalten) bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts Bestand. Daniela Händler-Schuster et.al. weisen darauf hin, dass in neueren Wohn- und Gemeinschaftskonzepten für Menschen mit Demenz wie z. B. dem CantouKonzept der Begriff der Hausmutter als zentrale Bezugsperson wieder aufgegriffen wird, ohne allerdings alte Formen zu wiederholen.¹⁴⁵

Festzuhalten bleibt, dass in der Neuzeit zunehmend Frauen in die Rolle der Heimleitungen kommen, teilweise als Ehepartner, teilweise auch in der Alleinregie der Häuser. Neben die weiterhin unter kirchlicher, insbesondere klösterlicher Steuerung geführten Hospize treten die kommunalen Stiftungen. Auch unter ihrer Leitung bleibt die Pflege der Siechen ein christliches Werk, entfernt sich aber von der direkten Steuerung durch die kirchlichen Autoritäten wie den Bischof oder die Ordensoberen. Diese wirken vermittelt über die Stiftungskuratoren auf die Einrichtungen. Ein besonderer kirchlicher Status der Heimleitungen ist in den kommunal verantworteten Häusern in der Regel nicht erkennbar.

¹⁴¹ VANJA 2012, S. 22.

¹⁴² Während 1573 der Frankfurter Spitalmeister noch zur Wiederheirat aufgefordert wurde, um das Spital besser versehen und regieren zu können, wurde schon 1749 anlässlich der Neueinstellung eines Tollhausknechtes in Ludwigsburg bestimmt, der Tollhausknecht solle auf die Ehe verzichten, denn „das Haus ist schon mit mehreren beweihten Personen und Familien belästigt.“ VANJA 2012, S. 22.

¹⁴³ VANJA 2012, S. 21.

¹⁴⁴ Vgl. IRMAK 2002, S. 202.

¹⁴⁵ Vgl. HÄNDLER-SCHUSTER/SCHULZ/BEHRENS 2013, S. 20. Dort auch neuere Literatur zum Thema Hauseltern und Betriebsfamilie.

2.4 Heimleitung zwischen ärztlicher und priesterlicher Profession

Der Status der Heimleitungen wurde im 19. Jahrhundert unter anderem durch die wachsende Bedeutung der ärztlichen Heilkunst neu justiert. Die gemeinsame Versorgung von Kranken, Armen und Alten wurde zum Ende des 19. Jahrhunderts mehr und mehr problematisiert. Infolge der gesetzlichen Krankenversicherung waren die ersten modernen Krankenhäuser entstanden. Die Ärzteschaft forcierte die Etablierung dieses neuen Anstaltskonzepts. Patienten sollten nicht mehr nach sozialen Indikatoren, sondern nach rationalen medizinischen Indikationen aufgenommen werden. Die Ärzte strebten nach einer Entlastung der Krankenhäuser von den unheilbar Kranken.¹⁴⁶ Gleichzeitig orientierten sich die Siechenhäuser stärker an medizinischen Standards, insbesondere im Bereich der Hygiene.¹⁴⁷ In größeren Einrichtungen wurde der Heimleitung ein Anstaltsarzt zur Seite gestellt. Dieser Trend zu einer Höherbewertung der ärztlichen Tätigkeit in der Versorgung der (Langzeit-)Kranken wird auch unter dem Stichwort 'Medizinalisierung der Pflege' zusammengefasst.¹⁴⁸ Da ein großer Teil der Heimleitungen weiblichen Geschlechts war, der Arztberuf in dieser patriarchal geprägten Epoche dagegen eine reine Männerdomäne war, kann dies als Machtverlust der Heimleitungen bewertet werden.¹⁴⁹

Der Machtgewinn der Ärzte gegenüber den Heimleitungen erklärt sich auf dem Hintergrund des neuzeitlichen Anwachsens naturwissenschaftlicher Erkenntnis und der damit verbundenen Verwissenschaftlichung der Medizin. Auf der Basis wissenschaftlichen Studiums konnte sich die Medizin als eigene Profession entwickeln und damit einen höheren Status gegenüber der aus der alltäglichen Erfahrung, mütterlichem Gefühl (s.u. Kap.2.5) und der frommen Gesinnung gespeisten Pfl egetätigkeit erreichen. Dieser drückt sich insbesondere in der Defi-

¹⁴⁶ Vgl. HÄMEL 2010, S. 102.

¹⁴⁷ Vgl. HÄMEL 2010, S. 117 Die Orientierung am Modell der Krankenversorgung entstand weniger aus einer fachlichen Begründung der Siechenpflege. Sie diente vielmehr zeitgenössischen Äußerungen zufolge der Akzeptanzgewinnung des neuen Einrichtungstypus. Ein Versorgungsheimdirektor äußerte dazu: „Ein gewisses Eingehen auf die Entwicklung des Krankenhauswesens ist unerlässlich, um den Widerstand der eingewiesenen Patienten abzuschwächen.“ STEIGERTAHL 1933 zit. nach IRMAK 2002, S. 227.

¹⁴⁸ Twenhöfel beschreibt diese Entwicklung mit den Begriffen 'Medikalisierung' und 'Medizinalisierung'. Medikalisierung bezeichnet dabei die Auslieferung körperlicher, seelischer oder geistiger Verfassungen, Auffälligkeiten, auch Normabweichungen von Verhaltensweisen oder ganzer Lebensphasen gegenüber dem medizinischen Blick. Dieser entdeckt in ihnen erforschungs- beziehungsweise behandlungsbedürftige Risiken, Symptome oder Krankheiten. Als Medizinalisierung bezeichnet Twenhöfel dagegen die „Formgebung des beruflichen *Handelns* (Kursiv: RT) von Nichtmedizinerinnen nach dem Vorbild von Ärzten, die durch Übernahme oder Übertragung ärztlicher Kompetenzen bzw. Handlungsmuster stattfinden kann.“ TWENHÖFEL 2011, S. 12.

¹⁴⁹ "Erst seit den 1830er Jahren aber kam es auf lokaler und überregionaler Ebene vermehrt zu Initiativen, die stationäre Pflege auszubauen, um nicht zuletzt Voraussetzungen für die Anwendung moderner medizinischer Verfahren zu schaffen. Mit der Etablierung von moderner Medizin und stationärer Pflege wurden außerdem soziale Rangordnungen in der stationären Krankenversorgung neu ausgehandelt und die Kompetenzen der Pflegenden gegenüber jenen der Heilenden in die zweite Reihe gedrängt. Das hatte bis in die Gegenwart reichende Konsequenzen für die Reputation des Pflegeberufs." MEIWES 2008, S. 39.

nitionshoheit über den gesundheitlichen Status der Pflegebedürftigen und damit den Zugang zum Bereich der Pflege aus.¹⁵⁰

Diese Definitionshoheit hatte auch Folgen für die Zuweisung von Ressourcen. Die Reichsversicherungsordnung von 1924 unterstützte die Bestrebungen zur Trennung zwischen Kranken und Siechen, indem sie 26 Wochen nach Krankheitsbeginn die Krankenhilfe einstellte. Längere Verweildauern galten daher als 'Fehlplatzierung', die durch Verlegung in andere Anstalten zu lösen waren.¹⁵¹ Somit bestand ein volkswirtschaftliches Interesse an der Errichtung von Altenheimen. Siechenhäuser galten als „Spareinrichtungen“.¹⁵² Damit standen sich zwei unterschiedliche Einrichtungstypen gegenüber: Hier die unter ärztlicher Leitung geführten und mit zunehmend höherem Standard ausgestatteten Krankenhäuser, dort die von Personal ohne Fachausbildung geleiteten und zum Sparen gezwungenen Altenheime. Entsprechend unterschied sich auch das gesellschaftliche Ansehen der Heimleitungen der Altenhilfeeinrichtungen von der Reputation der Leitungen der Krankenhäuser.

Schon früher hatte die Theologie den Status einer professionsbegründenden Wissenschaft gewonnen. Das Durchlaufen eines akademischen Studiums der Theologie sicherte dem Klerus einen professionellen Status mit den Merkmalen z.B. der Abgrenzung gegen 'Scharlatane und Irrlehrer', eines geschützten Berufszugangs, einer eigenen Berufssprache und starker Kollegenorientierung (Klerus).¹⁵³

Die Pflege und mit ihr die Heimleitung in kirchlichen Einrichtungen stand damit für die künftigen Jahrzehnte und steht bis heute mindestens zwischen zwei Professionen: der medizinischen Profession des Arztes, der für die körperliche Gesundheit der Bewohner zuständig ist, und der kirchlichen Profession des Priesters, der für die Seelsorge der alten Menschen Verantwortung trägt.

¹⁵⁰ "Professionen nehmen für sich - vielleicht mehr als andere Berufsarten - in Anspruch, ein weites rechtliches, moralisches und intellektuelles Mandat übertragen bekommen zu haben. Nicht nur machen die professionellen Berufspraktiker - indem sie Zugang zum exklusiv-attraktiven Zirkel der Profession gewinnen - individuell von ihrer Lizenz Gebrauch, Dinge zu tun, die andere nicht tun; darüber hinaus setzen sie kollektiv für sich das Recht voraus, der Gesellschaft zu sagen, was für sie in einem weiten und entscheidenden Bereich ihrer Lebensvollzüge gut und richtig ist. Tatsächlich definieren die professionellen Praktiker die Kriterien und Begrifflichkeiten, mit Hilfe derer über diese Dinge in der Gesellschaft nachgedacht wird. Wenn die Unterstellung, das Recht zu derartigen Festsetzungen zu haben, von der Gesellschaft als legitim akzeptiert wird, dann ist die Existenz einer Profession im vollen Sinne des Begriffs ins Leben gerufen." (Hughes 1971: 288) SCHÜTZE 1992, S. 141.

¹⁵¹ Vgl. HÄMEL 2010, S. 116.

¹⁵² Vgl. IRMAK 2002, S. 150.

¹⁵³ In der Arbeitssoziologie werden Professionen wie folgt beschrieben: „Professionen zeichnen sich durch zunehmende Systematisierung des Berufswissens bei gleichzeitiger Lockerung der Verknüpfung von Ausbildung und anwendungsorientiertem Wissen aus. Die Ausbildung ist theoriehaltiger und damit akademisch. Professionen schließen sich in Berufsverbänden und Kammern zusammen, die das Tätigkeitsfeld definieren und gegen andere Berufe und Außenseiter ('Scharlatane') abgrenzen. Sie kontrollieren den Berufszugang, setzen Maßstäbe zum Schutz und zum Prestigegewinn für den Beruf. Vielfach wird eine eigene Berufsethik konzipiert, die den Dienst an der Gesellschaft und am Menschen betont. Das berufliche Handeln der Mitglieder wird durch die Gruppe kontrolliert. Ebenso sorgt die Gruppe für die berufliche Sozialisation und Ausbildung der folgenden Generation. Die Professionsmitglieder pflegen eine Berufssprache und eine starke Kollegenorientierung.“ MIKL-HORKE 2007, S. 236.

Im 19. Jahrhundert, in dem wie im Weiteren beschrieben mit der 'Verweiblichung der Pflege' vermehrt Ordensfrauen in die Leitung von Pflegeanstalten kamen, zeigt sich dies deutlich an deren Unterstellung unter die damals komplett männlich beherrschten Professionen des Arztes und des Priesters. Auch wenn sie die Hausleitung innehatten, waren sie in der Seelsorge Zuarbeiterinnen zu den 'eigentlichen Seelsorgern', den Priestern und in der Pflege Assistentinnen der Ärzte, die für die körperlich-medizinische Pflege die Letztverantwortung beanspruchten.

Auch wirtschaftlich unterstanden die Ordensfrauen häufig der Aufsicht einer kommunalen oder privaten Kontrolle durch Armenverwaltungen und Stiftungsräte. Vereinzelt haben sich selbstbewusste Ordensfrauen, wie die Gründerin der Aachener 'Armen-Schwestern' Franziska Schervier (gest. 1876), gegen die wirtschaftliche und administrative Kontrolle durch staatliche Behörden allerdings deutlich zur Wehr gesetzt.¹⁵⁴

2.5 Heimleitung zwischen mütterlicher Pflege und Familienersatz

Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert der 'Verweiblichung der Pflege'. Sie ist Folge eines Wandels des gesellschaftlichen Bildes der Frau. „Die vorherrschende Meinung, dass die Frau durch ihre 'weibliche Natur' zur Pflege befähigt sei, wurde auch auf die Altenpflege übertragen. Ebenfalls war die Ansicht verbreitet, dass für die Pflege alter Menschen keine spezielle Ausbildung nötig sei, da die traditionell weiblich konnotierten Charaktereigenschaften wie Geduld und Einfühlungsvermögen, ein gutes Herz und die Bereitschaft zur Aufopferung für die Ausführung dieser Tätigkeit genügen würden. Auf die fachliche Qualifikation der Pflegenden wurde nur wenig Wert gelegt.“¹⁵⁵

Mit der 'Verweiblichung der Pflege' wurde das duale Modell der Leitung der Einrichtungen durch Ehepaare zurückgedrängt. Auch die Zahl der männlichen Beschäftigten in der Pflege ging zurück. Beispielhaft lässt sich dies am Bensheimer Heilig-Geist Spital zeigen. Die über drei Jahrhunderte im Hospital und in der Stadt tätigen Beginen, die ihre kräutermedizinisch-pflegerischen Kenntnisse unter der Leitung des Stadtarztes und des Hospitalmeisters ausgeübt hatten, wurden in der Mitte des 19. Jahrhunderts durch eine weibliche Ordensgemeinschaft ersetzt. Damit endeten auch die Ämter des Hospitalmeisters und Hospitalschreibers. Der gesamte innere Dienst des Hospitals wurde von da an von einer Ordensgemeinschaft unter Leitung einer Oberin versehen. Diese war dem Spitalvorstand Rechenschaft schuldig.¹⁵⁶ Offenbar bewogen die Hospitalträger auch ökonomische Gründe, wenn sie die Haus-

¹⁵⁴ Gatz zitiert Franziska Schervier mit dem Ausspruch: „Nun kann aber die geistliche Genossenschaft der Armen-Schwestern vom hl. Franziskus unmöglich sich in Bezug auf ihre Wirksamkeit als einen Zweig oder eine Abteilung oder ein Anhängsel der Armenverwaltung ansehen. Wenn die Armen-Schwestern ihre Person und ihr Leben opfern, auf allen Besitz und Erwerb verzichten, um die Armen und Kranken zu pflegen, so haben sie nie daran gedacht und werden nie daran denken, daß ihr Wohltun zu der öffentlichen, der Armenverwaltung überwiesenen Wohltätigkeit gehöre; sondern sie meinen und wollen nichts anderes als christliche Privatwohlthätigkeit üben, die der öffentlichen Beaufsichtigung und Leitung nicht anheimfällt.“ GATZ 1997, S. 66.

¹⁵⁵ GRABE 2011, S. 129.

¹⁵⁶ Vgl. WONDREJZ 2012, S. 69f.

leitung einschließlich der gesamten inneren Verwaltung vermehrt an Ordensschwestern übertrugen. Die Barmherzigen Schwestern waren, wie Schaper berichtet, für ihre sparsame Wirtschaftsführung bekannt.¹⁵⁷ Damit ging aber der Impuls der antiken Hospize, der mittelalterlichen Klöster und Bruderschaften, dass Pflege eine christliche Aufgabe ist, die beide Geschlechter gleichermaßen betrifft und in der sie gemeinsam Hand anlegen, verloren. An seine Stelle trat ein Bild von Pflege als 'weiblicher' Beruf, der damit aber auch am schwächeren Ansehen weiblicher Arbeit teilhatte.

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts rückten wieder vermehrt Männer in die Leitung stationärer Einrichtungen der Altenhilfe ein. Dies hing zusammen mit der im 19. Jahrhundert beginnenden Gründung von Altenstiften eines neuen Typs. Das Bürgertum sah angesichts der Zustände in den Alten- und Siechenheimen (Schlafsäle, Versorgung von Armen und Kranken verschiedener Art, starke Disziplinierung u.a.m.) die Notwendigkeit, insbesondere für verwitwete Mitglieder seines Standes eine neue, eigenständige Form der Versorgung, das Stiftswohnen, zu schaffen.¹⁵⁸ Es richtete sich vorwiegend an rüstige alte Menschen, die aber bei Pflegebedürftigkeit gegen ein zusätzliches Pflegegeld eine entsprechende Versorgung erhielten.¹⁵⁹ Das Wohnen im Altenstift sollte möglichst den Lebensgewohnheiten eines kleineren Bürgerhaushaltes entsprechen und den BewohnerInnen Privatheit und eine eigenständige Lebensführung ermöglichen.¹⁶⁰ Da die Stifte überwiegend aus einem kirchlichen Kontext gegründet und vielfach von Ordensleuten betreut wurden, ergab sich auch eine familiäre Ausrichtung der Stifte. Denn die von den Ordensmitgliedern praktizierte Abwendung von der eigenen Familie spiegelte sich auch in der Trennung der BewohnerInnen von ihren Familien. Das Stift bildete so für beide Gruppen eine Art 'Ersatzfamilie'. Dem kam entgegen, dass die meisten BewohnerInnen alleinstehend, unverheiratet oder verwitwet waren.¹⁶¹ Die Leitung sollte dem Bild des 'guten Hausvaters' bzw. 'der guten Hausmutter' entsprechen. Sie sollte sich persönlich-pädagogisch in das Hausgeschehen einbringen und dabei vor allem für ein friedliches Miteinander von BewohnerInnen und Personal sorgen. Mit Gerechtigkeit und Strenge sollte sie den BewohnerInnen Schutz vor Willkür des Personals bieten. Die Hausleitung sollte eine Atmosphäre des 'Daheim-Wohnens', eine bewusst 'heimelige Atmosphäre' schaffen. Damit wurde eine Abkehr von der Disziplinierung und Enge der Armen- und Siechenhäuser gesucht. Ab dem Ende des 19. bzw. dem Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff 'Heim' vermehrt für stationäre Versorgungsformen benutzt.¹⁶² Noch bis in die 1950er Jahre wurde das Schwergewicht der Anforderungen an das Personal in Alten- und Pflegeheimen auf die 'Persönlichkeit' und die 'menschliche Einstellung' insbesondere der Heimleitung aber auch der übrigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gelegt. Ihre Tätigkeit wurde bis nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem als 'Dienst' verstanden. Das Vorbild für die Organisation der Einrichtungen blieb die Familie. Lebenserfahrung, Güte, seelische Ausgeglichenheit

¹⁵⁷ Vgl. SCHAPER 1987, S. 133.

¹⁵⁸ "Insgesamt war eine Vielzahl anderer bürgerschaftlicher Zusammenschlüsse aus dem kirchlichen wie aus dem weltlichen Kontext am Aufbau von Altersstiften beteiligt." HÄMEL 2010, S. 89.

¹⁵⁹ Vgl. KONDRATOWITZ 1990a, S. 143ffund:HÄMEL 2010, S. 91.

¹⁶⁰ Vgl. HÄMEL 2010, S. 91.

¹⁶¹ Vgl. HÄMEL 2010, S. 93.

¹⁶² Vgl. HÄMEL 2010, S. 87.

und Tatkraft wurden als bevorzugte Eigenschaften genannt.¹⁶³ Sowohl das Modell der 'weiblichen Pflege' als auch das Modell des Altenheimes als 'Ersatzfamilie' waren in hohem Maße anschlussfähig an das kirchliche Frauen- und Familienbild. Es wundert deshalb nicht, dass die Kirchen in dieser Zeit einen großen Teil der Versorgung alter Menschen in der Gesellschaft übernehmen konnten.

Die Sozialpolitik der Weimarer Zeit, die dem Leitbild der sozialen Rationalisierung folgte,¹⁶⁴ wirkte sich auch auf die Größe der Einrichtungen aus. Große kommunale und kirchliche Träger errichteten in den zwanziger Jahren Musteranlagen, die sich durch Funktionalität und Größe auszeichneten.¹⁶⁵ Angetrieben wurde diese Entwicklung auch von der Wohnungsnot der zwanziger Jahre. Um Wohnraum für junge Familien zu gewinnen, sollte das Angebot von Heimen für das Alter vergrößert werden. Das Altenheim wurde in dieser Zeit zu einem Instrument der Wohnungspolitik. Schließlich spielte auch die hohe Belegung der Krankenhäuser mit Alterskranken eine Rolle bei der Forderung nach forciertem Bau von Altersheimen.¹⁶⁶ Damit wurde das Wohnen im Heim zum ersten Mal in der Geschichte eine Wohnform für größere Kreise der älteren Bevölkerung.¹⁶⁷ Die Attraktivität der Heime sollte mit der Vorstellung vom 'friedlichen Lebensabend' gesteigert werden. Die Altenheime sollten zu Häusern werden, in denen man 'sich zur Ruhe setzen kann'.¹⁶⁸ Daraus ergaben sich neue Anforderungen an die sozialpflegerische Ausbildung der Heimleitung. Zugleich wuchsen mit der zunehmenden Größe der Anlagen die Erwartungen an die betriebswirtschaftlichen Fähigkeiten der Heimleitungen.¹⁶⁹

2.6 Heimleitung unter der Leitung von Verbandsorganen und Aufsichtsräten

Das 19. Jahrhundert war auch die Zeit des demokratischen Aufbruchs und des wachsenden Selbstbewusstseins des Bürgertums, das sich in Verbänden, Vereinen und Parteien organisierte. Auch zur Organisation caritativer Tätigkeiten gewann die Form des Vereins zunehmend an Bedeutung. Der Verein bot Pfarreien und Personalverbänden die Möglichkeit, caritative Werke in einer eigenen Rechtsform zu führen. Innerkirchlich förderte die Rechtsfigur des Vereins die Übernahme von (Leistungs-)Verantwortung durch Laien. Zwar war den kirchlichen Vereinen immer ein Kleriker als geistlicher Beirat zugeordnet. Für die Wahrnehmung der operativen Aufgaben lag die Zuständigkeit aber in der Regel bei Laien.

¹⁶³ CAPPELL 1996, S. 35–37.

¹⁶⁴ Vgl. IRMAK 1998, S. 441–443.

¹⁶⁵ Vgl. HÄMEL 2010, S. 114. So entstand in Köln-Riehl eine Anlage mit 2058 Heimplätzen, davon 619 Plätze im Versorgungs- bzw. Altenheim, 681 Plätze im Pflegeheim und 758 Plätze im Wohnstift. „Aufgegangen scheinen diese Konzepte dennoch nicht (immer) zu sein: der schlechte Ruf der Riehler Heimstätten in der Bevölkerung war trotz der offensichtlichen Vorteile schnell besiegt.“ HÄMEL 2010, S. 115.

¹⁶⁶ Vgl. KONDRATOWITZ 1990b, S. 68.

¹⁶⁷ Vgl. IRMAK 2002, S. 103ff.

¹⁶⁸ Vgl. HÄMEL 2010, S. 114.

¹⁶⁹ Vgl. IRMAK 2002, S. 210.

Die Entfaltung der Möglichkeiten der Laienverantwortung in der Caritas mittels der Vereinsstrukturen trat jedoch erst nach dem 2. Weltkrieg besonders zu Tage. Der Rückgang der Ordensberufe und des Priesternachwuchses in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei gleichzeitiger Expansion der Aufgaben in der Altenhilfe führte zu einer vermehrten Übergabe von Altenheim-Trägerschaften aus Ordensträgerschaft und pfarrlicher Trägerschaft in die Verantwortung von Caritasverbänden und gemeinnützigen Gesellschaften. Damit waren die Heimleitungen immer seltener einem Ordensoberen oder einem Priester unterstellt. Stattdessen berichteten sie nun an Verbandsgeschäftsführungen und Stiftungsräte, in denen seit den 1980er Jahren immer häufiger Laien tätig waren.

Zugleich erhob sich immer mehr der Ruf nach einer höheren Berufsfachlichkeit in der Versorgung älterer Menschen. War es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts üblich, die Arbeit des Personals als 'Dienst' zu betrachten, dessen Qualität durch die 'innere Einstellung' begründet wurde, galt es seit den 1970er und 1980er Jahren die Eignung des Personals an fachlichen Qualifikationen festzumachen.¹⁷⁰ Damit änderte sich auch das Bild der Heimleitung. Das Bild des Hausvaters/der Hausmutter im Lebensberuf wurde aufgegeben zu Gunsten des Bildes der gerontologisch, pflegerisch und verwaltungstechnisch handelnden Fachkraft. Als geeignete Qualifizierung für die Aufgabe der Heimleitung galt die sich neu profilierende Profession der Sozialen Arbeit.¹⁷¹

Der Professionalität der im Heim erbrachten Leistungen wurde besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Das Leitbild des familiären Zusammenlebens im Heim wurde abgelöst durch neue Konzepte, wie die des 'Hotelwohnens'. „Der alte Mensch sollte die Standards einer guten Ausstattung und einer garantierten Privatsphäre erhalten und zur Unterstützung seiner Selbstständigkeit flexibel entsprechende professionelle Dienste abrufen können.“¹⁷² Die Rolle der Heimleitung wurde damit der des freundlichen, stets aufmerksamen und professionell arbeitenden Hoteldirektors angenähert. Insbesondere ab den 1990er Jahren trat die Idee eines aus innerer Motivation verrichteten 'Dienstes' am armen und schwachen alten Menschen immer mehr in den Hintergrund zugunsten der Leitidee einer an den Erwartungen der 'Kunden' ausgerichteten Dienstleistung. Die gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen der Nachkriegszeit, insbesondere der 1960er und 1970er Jahre, führten auch zu einer Stärkung der Rechte der Heimbewohner gegenüber dem Personal. Mit der im Heimgesetz von 1974 ermöglichten Wahl von Heimbeiräten trat der Heimleitung die Bewohnerschaft in einer neuen, gesetzlich abgesicherten Form gegenüber.

Einen Wendepunkt markierte auch das von 1962 an geltende Bundessozialhilfegesetz (BSHG), das erstmals einen Rechtsanspruch auf Leistungen bei Pflegebedürftigkeit schuf. Dieser Sozialhilfeanspruch galt jedoch nachrangig gegenüber der Selbsthilfe und der Unterstützungspflicht von Angehörigen und bildete, der Tradition der allgemeinen Armenfürsorge verhaftet, nur das 'unterste Netz' der sozialen Sicherung. Ein eigenes Leistungsrecht war

¹⁷⁰ Vgl. CAPPELL 1996, S. 38ff.

¹⁷¹ Vgl. IRMAK 2002, S. 217, 219.

¹⁷² HÄMEL 2010, S. 349.

damit noch nicht geschaffen.¹⁷³ Bedeutsam war auch, dass der Paragraph 75 'Altenhilfe' des Bundessozialhilfegesetzes (BSHG) die Kommunen beauftragte, Angebote bereitzuhalten, die Leistungen an alte Menschen darstellen, die zur Verhütung, Überwindung oder Milderung von Schwierigkeiten beitragen, die durch das Alter entstehen oder/und alte Menschen unterstützen, am Leben in der Gemeinschaft teilnehmen zu können. Damit wurden insbesondere Angebote der offenen Altenhilfe angezielt, die präventiv ein eigenständiges Leben im Alter ermöglichen sollten.¹⁷⁴ Mit dieser Ausrichtung verbunden war eine zunehmende Skepsis gegenüber dem Ausbau der Altenheiminfrastruktur. Unter dem Eindruck moderner soziologischer und gerontologischer Erkenntnisse wurde die räumliche Abschließung und Konzentration alter Menschen zunehmend kritisch hinterfragt.¹⁷⁵ Anschließend an die Forschungen Michel Foucaults geriet das Altenheim als 'Pseudo-Totale-Institution' in eine Legitimationskrise.¹⁷⁶ Die Rolle der Heimleitung wurde mit der von Dörner geprägten Rede vom 'Heimleiter als Geiselnnehmer' ebenfalls gezielt in Frage gestellt.¹⁷⁷ Priorität der Politik wie der Privatpersonen und Familien war es nun, alten Menschen den Aufenthalt im Heim zu ersparen.¹⁷⁸ In den folgenden Jahren wurde die Arbeit in den Altenheimen medial u.a. mit reißerischen Buchtiteln wie „Im Netz der Pflegemafia“¹⁷⁹ oder „Abgezockt und totgepflegt“¹⁸⁰ immer wieder skandalisiert und damit die berufliche Reputation der Pflegenden und Heimleitungen erheblich beschädigt.¹⁸¹ In den Heimen selbst ging und geht es bis heute darum, durch neue Formen der Pflege, der Teilhabe und Kultur dieses Image aufzulösen. Dazu gehört auch die seit den 1980er Jahren wirksame Lektorientierung der Einbettung des Heimes in den örtlichen Sozialraum. Als eine Gegenbewegung zu der auf die solitäre Einrichtung Altenheim bezogenen Sichtweise des Hotelwohnens setzt sie auf bürgerschaftliches ehrenamtliches Engagement, das unter dem Paradigma der Professionalisierung eher mit Dilettantismus und Notbehelf assoziiert war. Die Rolle der Heimleitung erhält damit neue Aufgaben der Verknüpfung der Einrichtung mit anderen Akteuren im Gemeinwesen und der Generierung von sozialem Engagement.¹⁸²

Einen weiteren Wendepunkt markierte die Einführung des Pflegeversicherungsgesetzes im Jahr 1995. Mit dem Einsatz von Marktmechanismen und der Etablierung eines Wettbewerbs

¹⁷³ Vgl. HÄMEL 2010, S. 133.

¹⁷⁴ Vgl. HÄMEL 2010, S. 136.

¹⁷⁵ Vgl. FOUCAULT 1981.

¹⁷⁶ Vgl. HEINZELMANN, S. 233.

¹⁷⁷ Vgl. DÖRNER 2004.

¹⁷⁸ Vgl. HÄMEL 2010, S. 136.

¹⁷⁹ Vgl. FUSSEK/SCHOBER 2008.

¹⁸⁰ Vgl. BREITSCHIEDL 2009.

¹⁸¹ Vgl. u.a. FUSSEK/SCHOBER 2013.

¹⁸² Vgl. HÄMEL 2010, S. 349. Hämel stellt in ihrer Studie fest, dass sich die Angebotsgestaltung in den von ihr untersuchten Einrichtungen am Abbau von Grenzen zwischen einer Welt „drinnen“ und einer Welt „draußen“ orientiert. Der Idee der Ambulantisierung folgend wurden auch Angebote jenseits der vollstationären Versorgung entwickelt. Innerhalb des Heimes war eine Belebung und Anreicherung des Heimalltags mit Freizeit- und Kulturangeboten festzustellen, die zum Teil auch als Angebote offener Altenhilfe externen Besuchern zugänglich waren. Vereine und Gruppen des Stadtteils wurden über diese Angebote in die Einrichtung eingebunden. „Das Heim wird als ein Zentrum mit vielfältigen Begegnungs- und Engagementmöglichkeiten gedacht, es soll ein Haus für das Gemeinwesen sein.“ HÄMEL 2010, S. 353.

zwischen kommunalen, freigemeinnützigen und privaten Einrichtungen wurden Altenheime zu 'Sozialunternehmen'. Folglich verwandelte sich die Rolle der Heimleitung in die eines 'Sozialunternehmers', der die Interessen unterschiedlicher 'Stakeholder' zu bedienen hat. Aus der Tatsache, dass die Altenheime nun unterschiedlichen Logiken des Marktes, der sozialen Arbeit, der Medizin u.a.m. folgen, leiten Evers u.a. die Bezeichnung des Altenheimes als 'hybride Organisation' ab.¹⁸³ Die Leitungsebene in den Einrichtungen sieht Hämel als eine zentrale Ebene des Hybridmodells. Die Leitungen müssen unterschiedliche Kompetenzen bündeln und den unterschiedlichen Erwartungen der Bereiche, in die ihre 'hybride Organisation' hereinreicht, gerecht werden.¹⁸⁴

Möglicherweise ist gerade dieser hybride Status der von ihnen verantworteten Organisationen ein Grund dafür, dass die Heimleitungen in der Kirche kaum wahrgenommen werden. Je nach Perspektive kommen die Heimleitungen nämlich als Vertreter ökonomischer Interessen ihrer Träger, als Erfüllungsgehilfen staatlicher Sozialgesetzgebung, als Experten in Fragen der Versorgung im Alter, als Akteure im Gemeinwesen oder Ansprechpartner von alten Menschen und ihren Angehörigen in den Blick. Hoher wirtschaftliche Druck auf die Einrichtungen der Altenhilfe und die Anforderung, sich im Altenheimmarkt durch Innovation und Qualität von Mitbewerbern zu unterscheiden, hat in den vergangenen Jahren die Bedeutung betriebswirtschaftlicher und pflegewissenschaftlicher Kompetenzen der Heimleitungen erhöht. Damit einher geht auch eine verstärkte Außenwahrnehmung als Sozialunternehmer und Pflegeexperte. Die Sorge, dass angesichts einer prekären Finanzierungssituation der Altenhilfe die Heimleitungen künftig auf die Rolle des ökonomisch agierenden Managers reduziert werden, scheint jedoch nicht berechtigt. In ihren Gesprächen mit den Heimleitungen stellte Hämel fest, dass diese die wirtschaftlichen und sozialen Interessen nicht als gegensätzliche Orientierungen verstanden, sondern sie miteinander zu vereinbaren wussten. Sie kommt zu dem Ergebnis: "Eine generelle Nachrangigkeit sozialer Orientierungen gegenüber wirtschaftlichen Überlegungen kann auf Basis der Fälle nicht bestätigt werden."¹⁸⁵

Der in den letzten 50 Jahren stattgefundenen Wandel von einer Leitung der Häuser durch Ordensleute und Priester hin zu - im theologischen Sinne - 'Laienkräften' veranlasst die kirchliche Hierarchie immer wieder, auch auf ihre Erwartungen hinzuweisen, wie z.B. im Wort der deutschen Bischöfe „Dem Leben auf der Spur - Einsichten und Hilfen beim Älterwerden“: "Alten(Pflege)Heime sind nicht in erster Linie Versorgungs- und Bewahrstätten, sondern Lebensraum und Glaubensort. In ihnen soll sichtbar werden, dass alte Menschen ihre Lebenssituation in den Heimen aus dem Glauben annehmen und sinnvoll, gelingend,

¹⁸³ EVERS/EWERT 2010.

¹⁸⁴ Hämel sieht in ihrer Studie jedoch ein Überwiegen des Wirtschaftskonzeptes, das den Leitungen wenig Raum lässt, neuere fachliche Ansätze, z.B. der Sozialraumorientierung zu entfalten. Die Realität zeige, „dass die LeiterInnen stattdessen unter den gegebenen Rahmenbedingungen zu ManagerInnen einer unter fachlichen Gesichtspunkten als verfehlt zu bezeichnenden 'Planwirtschaft' gemacht werden. Das bestehende Engagement könnte in den erfassten Fällen gestärkt werden, wenn man den Einrichtungen mehr Autonomie gewährt und ihnen zutraut, beispielsweise im Rahmen frei verfügbarer Budgets, sozialunternehmerisch zu handeln." HÄMEL 2010, S. 338.

¹⁸⁵ HÄMEL 2010, S. 352.

heilvoll erfahren können"¹⁸⁶ Daran geknüpft ist die Erwartung, dass die Heimleitungen katholischer Einrichtungen selbst im Glauben verwurzelt sind, einen lebendigen Kontakt zur örtlichen Pfarrgemeinde pflegen und der Seelsorge im Haus besonderen Raum geben. Die Fortbildungsinstitute und Akademien der Caritas unterstützen diese Qualifizierung durch entsprechende Angebote für Heimleitungen.

2.7 Vom Exerzitium des Glaubens zum komplexen sozialen Auftrag

Der Blick in die Geschichte hat aufgezeigt, welche Kräfte auf die Rolle der Heimleitung eingewirkt haben. Zusammenfassend lassen sich aus dieser historischen Rekonstruktion folgende Impulse für die Beschäftigung mit der Rolle der Heimleitung in der Kirche festhalten:

Da sich erst seit gut einem Jahrhundert aus der allgemeinen Armenpflege heraus die Spezialinstitution des Altenheims gebildet hat, ist die Verwendung des Begriffs 'Heimleitung' im historischen Kontext ein Hilfsbegriff. Eine die Epochen übergreifende Bezeichnung für die Leitung stationärer Pflege- und Wohneinrichtungen gibt es nicht. Die Leitungen von Hospizen, Hospitälern, Siechenhäusern etc. verantworteten die Ausübung eines religiösen Exerzitiums. In der Pflege von bedürftigen, auch alten Menschen, die nicht der eigenen Familie angehörten, gewann die biblische Botschaft von der Liebe zum Nächsten Gestalt und schuf ihre eigenen Institutionen. Die Leitungen dieser Einrichtungen waren deshalb - bis in die durch Gelübde oder Weihen gestaltete Lebensform - dicht in den ortskirchlichen bzw. klösterlichen Strukturen eingebunden. Kirchliche Amtsträger, Ordensleute und Laien ergriffen die Initiative zur Errichtung von Versorgungs- und Pflegeinstituten und engagierten sich für alte und gebrechliche Menschen. In der Rolle der Einrichtungsleitungen finden sich Priester, Diakone, Ordensleute, Laien, Männer und Frauen, Ehepaare und Einzelpersonen.

Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert wurde diese Vielfalt mit dem Entstehen neuer caritativer Orden und im Trend der Verkirchlichung des Christentums auf Ordensleute als Heimleitungen zunächst enger geführt. Zugleich wurde mit der gesellschaftlichen Bearbeitung der 'Sozialen Frage' die caritative Betätigung als kirchlicher Beitrag zum Dienst am 'Sozialen' gerechnet. Anders als die über Jahrhunderte von Christen als religiöses Exerzitium verstandene Hinwendung zu den Armen, Kranken und Bedürftigen begreift sich das Engagement für das 'Soziale' als Einsatz für das Gelingen des Lebens in einem bestimmten gesellschaftlichen Funktionsbereich, der sich vom 'Kulturellen', 'Ökonomischen', 'Politischen' u.a.m. unterscheidet. Im kirchlichen Bereich wird diese funktionale Trennung nachvollzogen in der Zurechnung der Altenhilfe zum Bereich des 'Diakonischen', der von den Bereichen des 'liturgischen' und 'katechetischen' Wirkens der Kirche unterschieden wird.¹⁸⁷ Zugleich wird aber vom 'Diakonischen' erwartet, dass es nicht im 'bloß Sozialen' aufgeht. Damit öffnet sich für

¹⁸⁶ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 44.

¹⁸⁷ Die Problematik und Chancen einer Unterscheidung der Diakonie als Grundvollzug von der Liturgie, Verkündigung und Gemeinschaftssorge hat Herbert Haslinger ausführlich referiert. HASLINGER 2009, S. 166–175.

die Heimleitung eine neue Herausforderung: die Integration von gesellschaftlich und kirchlich auseinanderdriftenden Sphären.

Ein massiver Umbruch setzte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem Rückgang der Ordensberufe ein. Die nun in die Heimleitung eintretenden fachlich geschulten Laien waren nicht mehr durch Gelübde oder Weihen an eine besondere Form des kirchlichen Lebens gebunden. Die damit ebenfalls entfallende hierarchische Einbindung wurde durch Arbeitsverträge ersetzt. Insofern ist auch der Beruf der Heimleitung in den allgemeinen Prozess der 'Säkularisierung' einbezogen. Die sich für die Anstellungsträger und die verfasste Kirche stellende Frage, welche religiöse Einstellung und Praxis sie von den Heimleitungen erwarten, wurde mit der Formulierung arbeitsvertraglich wirksamer Loyalitätsverpflichtungen beantwortet. Diese wurden erstmals im Jahr 1983 in einer 'Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst' und seit 1993 in der 'Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse'¹⁸⁸ formuliert und sind bis heute immer wieder Gegenstand innerkirchlicher Diskussionen.

Mit der Herausbildung von speziellen, stationären Altenhilfeeinrichtungen als Orte der Pflege, Betreuung und des Wohnens im 20. Jahrhundert wuchsen auch die fachlichen Ansprüche an die Pflege alter Menschen. Ebenso wuchsen die Ansprüche an die ökonomische Steuerung von Einrichtungen des Gesundheits- und Sozialwesens. Zugleich stiegen die Ansprüche der Bevölkerung auf Freiheit von institutioneller Bevormundung und an die Qualität von sozialen Dienstleistungen. Damit haben auch die Anforderungen an die Rolle der Leitung eines Altenheims deutlich zugenommen. Die Leitung eines Altenheimes, insbesondere eines kirchlichen Hauses, ist heute eine hochkomplexe Aufgabe. Bernd Reuschenbach stellt im Vorwort zu einer Untersuchung über 'Komplexitätsbewältigung in Betrieben der Sozialwirtschaft' fest, dass die steigende Komplexität die Orientierung an den Nutzerinnen, Nutzern, Klientinnen, Klienten oder an den zu Pflegenden bedroht. Dinge würden getan, weil sie nun mal getan werden müssten, aber nicht mehr, weil sie der Sache dienen. Das sei für die Sache schlecht, ebenso wie für die Menschen, da die Orientierung des Handelns am Menschen zunehmend verloren gehe.¹⁸⁹ Aus kirchlicher Sicht muss die Frage dahin zugespitzt werden, welche Unterstützung und Einbindung die Heimleitungen in der Großinstitution Kirche erfahren, um ihre komplexe Aufgabe so zu bewältigen, dass der ursprüngliche Impuls der Einübung in der Nachfolge Jesu durch das *Exerzitium* der Hilfe am bedürftigen Anderen in den katholischen Altenheimen weiter gelebt und erfahren werden kann.

Damit ist eine gewisse Verunsicherung eingetreten, ob die Heimleitungen katholischer Altenheime heute durch ihre Arbeit als 'Sozialmanager' von 'Sozialunternehmen' vor allem in die Sozialbürokratie und -politik des Bundes, der Länder, der Pflegekassen und Heimaufsichten eingebunden sind, um den sozialen Frieden der Gesellschaft zu sichern - und dabei den gesellschaftlichen Nutzen der Kirche demonstrieren. Oder sind sie als anwendende 'Verwalter des Glaubens' in erster Linie in die Gemeinschaft der Gläubigen eingebunden? Empfan-

¹⁸⁸ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008b.

¹⁸⁹ REUSCHENBACH 2014, S. VII.

gen sie von der Gemeinschaft der Kirche ihre Identität und ihr Selbstbewusstsein und damit die wesentlichen Impulse für die Steuerung ihrer Arbeit und ihrer Mitarbeitenden? Um diesen Fragen nachzugehen, ist in einem folgenden Schritt zunächst nach der Einbindung der Heimleitungen innerhalb der kirchlichen Berufsgruppen zu fragen.

3 Heimleitung innerhalb der kirchlichen Berufsgruppen

Eingangs wurde beschrieben, dass die Leitung eines katholischen Altenheimes nicht als 'kirchlicher Beruf' benannt wird. Aber mit welchen Begründungen wird sie aus dieser Kategorie ausgeschlossen? Zu welcher bzw. welchen anderen Kategorien der Berufe in der Kirche wird sie gezählt? Immerhin pflegt die katholische Kirche eine differenzierte Terminologie ihrer Berufswelt. Sie unterscheidet zwischen Amtsträgern und Laienberufen, zwischen Berufen und Berufenen, zwischen geistlichen und weltlichen Mitarbeitenden. Sie kennt pastorale Berufe und kirchliche Dienste, Seelsorgeberufe, Verwaltungsberufe und soziale Berufe, um nur einige Oberbegriffe der Vielzahl von Berufen in der Kirche zu nennen.

Diese differenzierte Terminologie und die damit beschriebene vielgestaltige kirchliche Berufswelt kann als Entfaltung einer zweitausend Jahre währenden Entwicklung gesehen werden. Berufsbezeichnungen¹⁹⁰ wurden schon seit den Zeiten Jesu und der Apostel erforderlich, als einzelne Jünger durch eine Beauftragung zu einem spezifischen Dienst (Verkündigung, Gemeindeleitung), (zeitweise) ihre bisher ausgeübte Erwerbsarbeit (z.B. des Fischers oder Zöllners) ruhen ließen und während dessen andere Mitglieder des Kollektivs die Kosten des Lebensunterhalts finanzieren.¹⁹¹

Zwei Kräfte haben in den folgenden Jahrhunderten auf die Entwicklung von Berufen in der Kirche im Wesentlichen eingewirkt. Maßgebend war zum einen die Treue gegenüber den Taten und Worten Jesu und seiner Apostel. Der Autor der Briefe an Timotheus beschreibt diese Aufgabe in der Sprache des römischen und griechischen Depositat- und Erbrechts.¹⁹² Was die Apostel verkündet und in ihrem Lebensweg und –schicksal zum Ausdruck gebracht haben, ist so zu bewahren, wie ein treuhänderisch zu verwaltendes Erbe oder ein zur Auf-

¹⁹⁰ Der Berufsbegriff wird hier in eine Zeit zurückprojiziert, in der Erwerbsarbeit noch nicht als 'Beruf' bezeichnet wurde. Die Geschichte des Berufsbegriffs wurde wesentlich durch Martin Luthers Bibelübersetzung und Schriften geprägt. Gegen das herkömmliche Berufungsverständnis, dass nur Kleriker und Ordensleute 'Berufene' seien, stellte er heraus, dass jede Tätigkeit eines Menschen sein Beruf sein kann, in den Gott ihn gerufen hat, vgl. AUER 1966, S. 73–79. Auch Calvin war mit der Betonung des Werks als Kriterium des wahren Christentums und der Arbeit als Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde bedeutsam für die Entwicklung des modernen Berufsbegriffs, vgl. AUER 1966, S. 79–84. Zusammenfassend: NOTHELLE-WILDFEUER 2006, S. 296–298.

¹⁹¹ Die Verbreitung des Evangeliums in Wort und Tat hat offenbar so viel Zeit gekostet, dass zu wenig Zeit für den eigenen Broterwerb blieb. Vermögende Frauen unterstützten die JüngerInnenengemeinde, damit diese ihrem Meister Jesus folgen konnte und erste Schritte auf dem Weg der Verkündigung des neuen Weges gehen konnten (Lukas 8,3). JüngerInnen, die sich der Predigt oder Leitungsaufgaben in den Gemeinden widmeten, wurden durch Gaben anderer unterstützt (1 Timotheus 5,17 f) Roloff vertritt gegen die Meinung, dass der Begriff 'Anerkennung' (griech. τιμή) sich in diesem Kontext nur auf eine nicht-monetäre Honorierung bezöge, den Standpunkt, dass hier die Anfänge einer kirchlichen Besoldungsordnung zu finden seien: "Die Arbeit am Evangelium wird zum Beruf, durch dessen Ausübung man das Anrecht auf einen angemessenen Lebensunterhalt erwirbt." ROLOFF 1988, S. 309.

¹⁹² Vgl. ROLOFF 1988, S. 371f.

bewahrung anvertrautes Gut. Die Überlieferung (griech. παραθήκη) ist deshalb gerade von den beruflich in der Kirche Tätigen unverändert zu bewahren und weiterzugeben (1 Timotheus 6,20; 2 Timotheus 1,12).¹⁹³ Die Gründung der Kirche auf dem Fundament der Apostel wird in der Lehre von der 'Apostolischen Sukzession' abgesichert. Sie bindet eine amtlich-offizielle Tätigkeit in der Kirche an die Einbindung in die ununterbrochene Kette der Amtsweitergabe durch Handauflegung seit der apostolischen Zeit.¹⁹⁴

Eine zweite Determinante war die Orientierung an den Modellen beruflicher Arbeit der jeweiligen Epoche. Die Kirche übernahm Unter- und Zuordnungsverhältnisse¹⁹⁵, Verhaltensformen¹⁹⁶, Ausbildungswege und Rollenprofile und nicht zuletzt auch Bezeichnungen beruflicher Arbeit¹⁹⁷ aus ihrer Umwelt. Diese Anpassung war jedoch nicht einseitig. Auch gegenläufig haben kirchliche Vorstellungen vom Wesen der Arbeit und des Berufs die gesellschaftlichen Verhältnisse geprägt. Denn schon der Berufsbegriff selbst hat christliche Wurzeln.¹⁹⁸

In den heute verwendeten Begriffen zur Kennzeichnung der Berufe in der Kirche spiegeln sich diese unterschiedlichen und wechselseitigen Kräfte wider. Die Frage, welche Aufgaben und Tätigkeiten in der Kirche unter welchen Begriffen zusammengefasst wurden, und durch welche Oberbegriffe bestimmte Berufsgruppen gebildet wurden, kann deshalb auch als Frage nach der Treue der Kirche zu ihrem Ursprung im Wandel der Gesellschaft und der Kirche in derselben gelesen werden.

Die Beschäftigung mit den unterschiedlichen Begriffen für Tätigkeitsfelder in der Kirche kann den Eindruck der 'Wortklauberei' erwecken. Gerade die Mitarbeitenden in der Altenhilfe wissen jedoch um die Bedeutung eines bewussten Umgangs mit Sprache.¹⁹⁹ Die Verwendung bestimmter Wörter hat Einfluss auf den Charakter der Pflegesituation. Um zu vermeiden, dass die Unterstützung beim Essen den alten Menschen in eine kindliche, subalterne Situation bringt, verwenden viele Pflegekräfte nicht den Begriff 'füttern', sondern 'Essen anreichen'. Sprache und Begriffe sind eben keine einfachen 'Abbilder von Tatsachen'. Sie sind vielmehr Werkzeuge, die im Gebrauch auf die Sprechenden und Hörenden einwirken und

¹⁹³ Der in der Gemeindeleitung tätige Timotheus wird ermutigt, als Wächter des unangetastet weiterzugebenden Vermögens gegen die Irrlehrer aufzutreten, die mit ihrem 'gottlosen Geschwätz' und der Polemik der fälschlich so genannten 'Erkenntnis' [...] hinsichtlich des Glaubens auf Irrwege geraten sind. (1Timotheus 6,20).

¹⁹⁴ "Aber zu einfach darf man sich eine solche Folge nicht vorstellen, als ob die Amtsgnade nur dadurch garantiert sei, daß sie in der Kette von Handauflegungen auf den Apostel selbst zurückverfolgt werden konnte. [...]Es kommt vielmehr entscheidend darauf an, daß der kirchliche Amtsträger in der Gemeinschaft der Kirche und damit in der Kontinuität mit der apostolischen Lehre steht." KERTELGE 1972, S. 148f.

¹⁹⁵ Die untergeordnete Rolle der Frau zeigt kulturelle Einflüsse in der kirchlichen Berufswelt.

¹⁹⁶ Bis in die Kleidung der Amtsträger färbten gesellschaftliche Vorstellungen einzelner Berufsrollen auf die Berufe in der Kirche ab. So geht das liturgische Gewand des Diakons, die Dalmatik und die Tunicella, auf die Tunika zurück, die gegen Ende des 2. Jahrhunderts n.C. von der vornehmen Oberklasse Roms getragen wurde, die sie wohl aus Dalmatien übernommen hatte, vgl. ARX 2006, S. 1380.

¹⁹⁷ Das Lehnwort Bischof leitet sich vom griechischen Wort *episkopos* ab, dass im profanen Sprachgebrauch Statthalter, Kommunal- und Verwaltungsbeamte sowie Aufseher über das Bau- und Münzwesen umfasste, vgl. WEISER 2006, Sp. 481.

¹⁹⁸ Vgl. Kap. I3.3. Berufungen

¹⁹⁹ SCHEURL-DEFERSDORF 2010; SCHÜTZENDORF 2011.

damit auch auf das von ihnen Bezeichnete bzw. Verstandene zurückwirken. Denn der Sprechende ist nie nur Subjekt, sondern stets auch Objekt der Sprache.²⁰⁰ Und schließlich ist die Rezeption nach dem hermeneutischen Fundamentalprinzip von Heinrich von Foerster entscheidend für die Wirkung von Begriffen: "Der Hörer, nicht der Sprecher, bestimmt die Bedeutung einer Aussage."²⁰¹ Berufsbezeichnungen sind deshalb nicht nur 'kirchlicher Sprachgebrauch', sondern sie sind auch ein Handeln in und an der Kirche. Sie bestimmen ihre Wirklichkeit. Insofern geht es bei der Frage, unter welchen Oberbegriffen in der Kirche die Leitungen der katholischen Altenheime subsumiert werden, auch darum, was die Kirche mit dieser Berufsgruppe 'macht' bzw. 'nicht macht'.

3.1 Amtsträger

Es mag auf den ersten Blick überflüssig erscheinen, danach zu fragen, ob die heutige Leitung eines katholischen Altenheims als ein Amt in der Kirche bezeichnet werden kann.²⁰² Da ein Amt in der Kirche durch eine Weihe verliehen wird und die Heimleitungen ohne Weihe ihren Beruf in der Kirche ausüben können, wäre die erste Antwort schnell gegeben: Die Heimleitungen sind in der Kirche keine Amtsträger, sie gehören als Mitarbeitende im kirchlichen Dienst zu den 'Diensten'.²⁰³ Die Unterscheidung zwischen Ämtern und Diensten ist im kirchlichen Sprachgebrauch geläufiger als die zwischen Amt und Beruf.²⁰⁴ Aber bei näherem Hinsehen erscheint diese Unterscheidung fragwürdig.²⁰⁵

Allein von der Wortgeschichte her sind die Begriffe 'Dienst' und 'Amt' eng miteinander verwandt. Der deutsche Begriff 'Amt' stammt vom althochdeutschen Wort *ambaht* ab, das wiederum auf das keltische Wort *ambiaktos* zurückgeführt wird, das einen 'Diener, Boten' bezeichnet, im wörtlichen Sinne einen 'Umhergeschickten'.²⁰⁶ Das Wort 'Amt' trägt deshalb im Ursprung die Bedeutung einer abhängigen, niedrigen, fremdbestimmten Tätigkeit für

²⁰⁰ „Außer dem sprachlichen kenne ich kein Verhalten, in dem der einzelne sich selbst Objekt ist, und soweit ich sehen kann, ist der einzelne solange keine Identität im reflektiven Sinne, als er sich nicht selbst Objekt ist.“ MEAD 1988, S. 184.

²⁰¹ VON FOERSTER/MÜLLER/MÜLLER 1997.

²⁰² Die reichhaltige Geschichte der Theologie des kirchlichen Amtes und die gegenwärtige Diskussion um den kirchlichen Amtsbegriff müssen für die Fragestellung dieser Arbeit nicht referiert werden. Hierzu liegt eine umfangreiche Literatur vor, u.a.: BAUSENHART 1999; DEMEL 2004; REMENYI 2012; WAGNER 2011; BEINERT/SATTLER/WENZ 2006. Hier soll lediglich geprüft werden, ob die Heimleitungen mit den in der Theologie der Ämter und Dienste der Kirche gebildeten Kategorien und Begriffen ausreichend beschrieben werden können.

²⁰³ Allerdings sind einzelne Heimleiter, welche die Diakonatsweihe empfangen haben, durchaus als Amtsträger in der Kirche anzusprechen. Die Wahl des Berufs der Heimleitung und die Entscheidung zur Weihe zum Diakon sind jedoch völlig unabhängige Vorgänge. Nicht selten liegen die Arbeitsbereiche dieser Diakone außerhalb ihres Verantwortungsbereichs als Heimleitung, z.B. in der Pfarrgemeinde ihres Wohnortes.

²⁰⁴ Die dritte, überarbeitete Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche aus dem Jahr 2006 verweist unter dem Stichwort „Beruf; III. In der Kirche“ auf 'kirchliche Ämter und Dienste'. GLEISSNER/NOTHELLE-WILDFEUER 2006, S. 298.

²⁰⁵ Hallermann betrachtet die von der Deutschen Bischofskonferenz „mitunter krampfhaft aufrecht erhaltenen Unterscheidung“ von Diensten (*munera*) und Kirchenämtern (*officia ecclesiastica*) als Versuch die hauptamtlichen Laien von den Klerikern zu trennen. HALLERMANN 2006, S. 202.

²⁰⁶ Es handelt sich um eine Zusammensetzung aus den lateinischen Worten *amb(i)-* 'ringsum, auf beiden Seiten' und *actus*, dem Perfektpartizip von *agere* 'in Bewegung setzen, treiben, handeln'.

andere.²⁰⁷ Die Nähe der Begriffe 'Amt' und 'Dienst' und die Betonung, dass ein Amtsträger immer ein Diener sein müsse, ist über Jahrhunderte lebendig geblieben. Sie kommt in der Feststellung des preußischen Königs Friedrich des Großen, er sei der 'oberste Diener des Staates' ebenso zum Ausdruck wie im Ehrentitel *Servus Servorum Dei* für das oberste Amt der Kirche, das Papstamt. Bis heute werden Beamte umgangssprachlich als 'Staatsdiener' bezeichnet. Beamte im 'Öffentlichen Dienst' treten nicht in ein Arbeitsverhältnis, sondern in ein 'Dienstverhältnis' zu ihrem 'Dienstherrn' ein.

Auch das kirchliche Amt ist als 'Dienstamt' (*ministerium*) definiert und unterstreicht damit den engen Zusammenhang von Dienst und Amt.²⁰⁸ Die kirchliche Rede vom 'Dienstamt' kann nach dem oben Dargelegten als Tautologie gelesen werden. Sie ist dennoch sinnvoll, denn der Amtsbegriff hat schon früh eine zweite Bedeutung im Sinne von Herrschafts- und Würdepositionen herausgebildet. Er wird schon in althochdeutschen Glossen als Übersetzung für *dignitas, gradus, honor* und *magistratus* benutzt.²⁰⁹ Der Volksmund kommentierte diese Seite des Amtsbegriffs mit Sprüchen wie: „Amt bringt Sammt“²¹⁰ und "Es ist kein Amt so gering, man kann dabei einen Braten betriefen."²¹¹ (WANDER 1867, S. Sp 70) Vor diesem Hintergrund hat die Rede vom kirchlichen Dienstamt einen paränetisch-mahnenden Charakter. Sie erinnert daran, dass der Dienstherr aller kirchlichen Ämter Christus selber ist, weshalb alle Ämter, unabhängig von ihrem Autoritätsanspruch und ihrer Amtsvollmacht, dienenden Charakter haben müssen. Gegen die allgemeine Vorstellung, dass Amtsträger auch Würdenträger sind, soll die kirchliche Rede vom Dienstamt einen Amtsbegriff konstruieren, der sich unter Absehung von äußerer Würde und Vorteilsnahme auf die Aufgabe des Dienens konzentriert.²¹² Wieweit die kirchliche Praxis sich dieser allgemeinen Vorstellung eines ehrenvollen und vorteilhaften Amtes entzogen hat, ist ein eigenes Kapitel der Kirchengeschichte. Aber das abweichende Verhalten einzelner kirchlicher oder staatlicher Amtsträger schwächt nicht die Bedeutung der Identität von Amt und Dienst, sondern erinnert vielmehr an den hohen Wert des Dienstcharakters des Amtes.

Dass die Heimleitungen nicht dem kirchlichen Amt zugerechnet werden, lässt sich deshalb kaum damit begründen, dass sie 'nur einen Dienst' ausüben würden. Die Kategorie des Dienens ist in der Kirche alternativlos. Jede Tätigkeit in der Kirche muss sich daran messen lassen, ob sie eine dienende Funktion wahrnimmt (Vgl. Matthäus 20,25-28; Markus 10,42-45; Lukas 22,24-26; Johannes 12,26). Das durch die Unterscheidung von 'Amt' und 'Dienst' her-

²⁰⁷ Vgl. DREIER 1985, Sp. 128.

²⁰⁸ So betont z.B. George Augustin: „Wenn die Kirche eine dienende Kirche ist, dann ist das Dienstamt im besten Sinne als Diakonie zu verstehen. Priester sind als Diener des dienenden Herrn und als Diener an den Menschen zu verstehen. So ist das Priestertum ein Auftrag, der auf Christus selbst, auf seine Person und seinen Dienst zurückzuführen ist. Das priesterliche Dienstamt verkörpert den Dienst Jesu Christi, teilt ihn mit, durch ihn wird Gottes Heilstat aufgezeigt. Durch den amtlichen Dienst wird die durch Christus bewirkte Versöhnung für die Gläubigen erfassbar und annehmbar. Ohne das Dienstamt kann die Tat Christi und deren Bedeutung heute nicht reichend bekannt gemacht und geglaubt werden. Der Priester ist Diener Gottes für dessen Heildienst an den Menschen.“ AUGUSTIN 2003, S. 37.

²⁰⁹ DREIER 1985, Sp. 128.

²¹⁰ Art. Amt 1867, Sp. 69.

²¹¹ Art. Amt 1867, Sp. 70.

²¹² Vgl. PIERER 1867, S. 438.

vorgerufene Bild einer auf zwei Säulen ruhenden Berufswelt der Kirche, wird nach alter kirchlicher Lehre immer vom Oberbegriff 'Dienst' überwölbt.²¹³

Die Leitung eines Altenheimes kann auch nicht als ein 'Dienst' in der Kirche von einem Amt unterschieden werden, indem sie dem diakonischen Aufgabenbereich der Kirche zugerechnet wird. Die häufig zu findende Gleichsetzung des neutestamentlichen Begriffs *diakonia* mit einem sozialen (Liebes-)Dienst ist aufgrund jüngerer exegetischer Befunde überholt.²¹⁴ Neu ins Licht gerückt wurde u.a. die große Nähe zwischen den Bezeichnungen *diakonos* und *apostolos*, die zum Teil gleichlautend für die Bezeichnung von Boten der Gemeinde oder verschiedene Beauftragungen benutzt wurden.²¹⁵

Ein zweiter Einwand erhöht die Fragwürdigkeit der Unterscheidung, nach der Heimleitungen als Dienst von einem Amt in der Kirche zu unterscheiden sind. Er bezieht sich auf die Aufgaben eines Amtsträgers. Die Funktion des Amtes in der Kirche beschreibt Kardinal Kasper wie folgt: „Das kirchliche Amt soll die anderen Christen zu ihrem Dienst befähigen, sie begleiten, ermahnen, ermutigen, es soll die verschiedenen Charismen und Tendenzen im einen Glauben zusammenführen und zusammenhalten. Solche Autorität brauchen wir heute nicht weniger sondern mehr.“²¹⁶ Die hier genannten Aufgaben des Amtes: Befähigung, Begleitung, Ermahnung, Ermutigung und Koordination beschreiben klassische Führungsaufgaben, wie sie z.B. auch in der Leitung eines Altenheimes verwirklicht werden.²¹⁷ Wenn der Unterschied zwischen Ämtern und Diensten in der Kirche an der Grenze zwischen Berufen mit und ohne Leitungsaufgaben markiert wäre²¹⁸, würden die Heimleitungen auf die Seite der Ämter gehören.

Dies wäre grundsätzlich von der Ämterlehre des II. Vatikanischen Konzils her möglich. Diese unterscheidet die kirchlichen Ämter in ein sakramentales Weiheamt im engeren Sinne, das in

²¹³ Wie verwirrend die terminologische Unterscheidung zwischen Amt und Dienst in der Kirche sein kann, zeigt sich allein an der Tatsache, dass alle Berufe in der Kirche einer 'Grundordnung für den kirchlichen Dienst' verpflichtet sind, aus der wiederum die Amtsträger ausdrücklich ausgenommen sind.

²¹⁴ „Die auffallend häufige Verwendung von *diakonia* für Aufgaben und Ämter in frühchristlichen Gemeinden zeigt, dass diese als wichtige, mit Autorität und Ehre verbundene Beauftragungen gesehen wurden, nicht jedoch als karitative Dienste. Eine Dienstekklesiologie oder ein besonderes Dienstethos der Amtsträgerinnen und Amtsträger können mit *diakonia* und seinen Ableitungen nicht begründet werden, da die Wortgruppe weder den sich selbst erniedrigenden Dienst für andere noch die Nächstenliebe bezeichnet. Autorität, Macht und Ehre werden im Neuen Testament nicht grundsätzlich geleugnet, sondern differenziert betrachtet.“ HENTSCHEL 2013, S. 227.

²¹⁵ Vgl. HENTSCHEL 2013, S. 228.

²¹⁶ KASPER 2011.

²¹⁷ Diese besondere Bedeutung der Leitungsfunktion für die Entfaltung des kirchlichen Amtsbegriffs beschreibt ein ökumenisches Konsensdokument wie folgt: "Innerhalb der Kirche gibt es eine Vielfalt von Diensten und Charismen des Heiligen Geistes, die gemeinsam Jesus Christus bezeugen und zusammen dem Aufbau des einen Leibes Christi dienen (1 Kor 12,4–31). Paulus bezeugt, daß Gott in der Kirche die erste Stelle den Aposteln gegeben hat; aber er weist zugleich darauf hin, daß in das Gefüge der Vielfalt der Charismen auch dasjenige der Leitung gehört (1 Kor 12,28). In den Pastoralbriefen wird bereits ein Amt der Leitung deutlich erkennbar (1 Tim 3,1; 4,14; 2 Tim 1,6; Tit 1,6f.). Aufgrund solcher vielfältigen neutestamentlichen Ansätze hat sich in der frühen Kirche das kirchliche Amt ausgebildet." GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION 1981, S. 21.

²¹⁸ Insofern das kirchliche Amt im engeren Sinne als Hirtenamt verstanden wird, ist ihm die Funktion der Leitung wesensmäßig.

der dreigliedrigen Struktur von Diakonen-, Priester- und Bischofsamt seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert bezeugt ist, von kirchlichen Ämtern, zu denen Laien bei entsprechender Befähigung von den geistlichen Hirten herangezogen werden können.²¹⁹ Kirchenamt im weiteren Sinne ist nach dem Kirchenrecht „jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient.“²²⁰ Zur Übertragung eines solchen Kirchenamtes bedarf es einer kanonischen Sendung (*missio canonica*).²²¹ Da die Leitungen der katholischen Altenheime mit einer solchen Sendung, wie sie zum Beispiel die kirchlichen ReligionslehrerInnen und pastoralen Laienberufe empfangen, derzeit nicht ausgestattet werden, kann daraus geschlossen werden, dass die Kirche sie nicht zu den kirchlichen Ämtern im weiteren Sinne zählt. Dies, so kann man weiter folgern, hängt möglicherweise mit der Wahrnehmung zusammen, dass ihre Tätigkeit nicht zu den Diensten zählt, die der „Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes“ (s.o.) dienen.

Damit zeigen sich zwei Problemfelder. Zum einen wird durch die Ausübung von Leitung in den katholischen Altenheimen (wie in vielen anderen caritativen Aufgabenfeldern) ohne Zugehörigkeit zum kirchlichen Amt, die Reservierung des kirchlichen Amtsbegriffs für Leitungsaufgaben in der Kirche in ihrer Plausibilität geschwächt.²²² Zum anderen wird die Altenhilfe damit aus dem zentralen Bereich kirchlichen geistlichen Lebens `exkommuniziert` und auf das `bloß Soziale` reduziert. Der Aufgabe der Leitung eines katholischen Altenheims die `geistliche` Qualität abzusprechen, entspricht - wie im Fortgang dieser Arbeit gezeigt wird - nicht der Realität. Gerade im Arbeitsfeld Altenheim kann die christliche Botschaft heute in besonders eindrücklicher Weise entfaltet werden.

Im Gegensatz zu der oben beschriebenen Exklusion der Tätigkeit der Heimleitungen aus dem Bereich des kirchlichen Amtes sind die Erwartungen der Kirchenleitung an die HeimleiterInnen quasi-amtlicher Art. Mit den in der Regel unbefristeten Arbeitsverträgen der Heimleitungen wird eine dem Berufsbeamtentum ähnliche Anstellung auf Lebenszeit angezielt. Mit der Selbstbindung der Bischöfe, dass sich das Gehalt ihrer Mitarbeitenden im kirchlichen Dienst nach den Grundsätzen der katholischen Soziallehre bemessen soll,²²³ ist die Absicherung des Lebensnotwendigen eingeschlossen. Dies kommt nahe an das beamtenrechtliche Alimentationsprinzip heran. Die Sicherung der Loyalität eines Amtsträgers durch Ablegen eines Eides wird bei den Mitarbeitenden in der Caritas durch die arbeitsvertragliche Zusiche-

²¹⁹ Vgl. LG 33 und CIC 1983, Can 228 §1.

²²⁰ CIC 1983, Can. 145 § 1.

²²¹ Vgl. CIC 1983, Can 146.

²²² Die personelle und finanzielle Führungsspanne der Leitung eines Altenheimes unterscheidet sich von der eines Priesters als Gemeindeleiter nicht wesentlich, wenn man die Zahlen der hauptamtlich Beschäftigten, der Jahresumsätze oder des Einzugsbereichs vergleicht. Die Engführung des kirchenamtlichen Leitungsbegriffs auf die Leitung liturgischer Vollzüge kann theologisch nicht überzeugen, da sie die Einheit der kirchlichen Vollzüge beschädigt.

²²³ „Aufgrund ihrer Sendung ist die Kirche verpflichtet, [...] das Gebot der Lohngerechtigkeit zu verwirklichen. Das kirchliche Arbeitsrecht muß daher außer den Erfordernissen, die durch die kirchlichen Aufgaben und Ziele gegeben sind, auch den Grundnormen gerecht werden, wie sie die katholische Soziallehre für die Arbeits- und Lohnverhältnisse herausgearbeitet hat.“ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008a, S. 0.3, Seite 8.

rung der Einhaltung von über das allgemeine Arbeitsrecht hinausgehenden Loyalitätspflichten ersetzt. Insbesondere die von Amtsträger erwartete besondere Hingabe an den Beruf, wird auch von den Leitungen katholischer Altenheime arbeitsvertraglich eingefordert.²²⁴ Wie von allen beruflich Mitarbeitenden in der Kirche erwarten die Bischöfe auch von ihnen ein über den beruflichen Dienst hinausgehendes Engagement in der Kirche.²²⁵ Auch die für die Verleihung eines Amtes konstitutive Zeremonie wird zum Teil bei der Einführung von Heimleitungen in verschiedenen ritualisierten Formen durchgeführt (Vorstellung vor den Mitarbeitenden im Rahmen einer Andacht, Überreichung von Arbeitsvertrag, Schlüsseln oder bestimmten Symbolen etc.).

In dieser Gleichzeitigkeit des Ausschlusses der Heimleitungen aus dem kirchlichen Amt und der quasi-amtlichen Erwartungen und Formen der beruflichen Einbindung in die Kirche zeigen sich die derzeitigen Unsicherheiten in der Beschreibung des kirchlichen Amtes. Mit der Unterscheidung zwischen der Berufung aller Gläubigen zu einem allgemeinen Priester-, König- und Prophetentum in der Taufe und von einzelnen Gläubigen zu einem spezifischen Priester- Königs- und Prophetenamt in der Weihe lassen sich die einzelnen Berufstätigkeiten in der Kirche offenbar derzeit nicht klar einander zuordnen.

3.2 Geistliche Berufe

Wie im Vorhergehenden beschrieben hängt die Exklusion der Heimleitungen aus dem kirchlichen Amt offenbar damit zusammen, dass ihrer Leitungstätigkeit kein 'geistlicher' Charakter zugeschrieben wird. An die Leitungsaufgabe in einem Altenheim richten sich zwar kirchlicherseits quasi-amtliche Erwartungen und sie lässt sich im öffentlich-rechtlichen Sinne auch als 'Amt' beschreiben,²²⁶ aber in der Kirche wird sie weder als geistliches Amt noch als geistlicher Beruf gewertet.

Der 'Geistliche' ist der Inbegriff des kirchlichen Berufs. Wenn die Kirche z.B. in den Medien repräsentiert werden soll, dann sind 'geistliche' Berufe, Pfarrer, Ordensleute, Bischöfe gefragt.²²⁷ Der 'Geistliche' als eine Person, die sich um die himmlischen Güter sorgt, bildet ei-

²²⁴ „Beamtinnen und Beamte haben sich mit vollem persönlichem Einsatz ihrem Beruf zu widmen. Sie haben die übertragenen Aufgaben uneigennützig nach bestem Gewissen wahrzunehmen. Ihr Verhalten muss der Achtung und dem Vertrauen gerecht werden, die ihr Beruf erfordert.“ Beamtenstatusgesetz 2008, S. §34 Dieser wie auch die übrigen Grundsätze des Berufsbeamtentums gelten auch für die sogenannten „Kirchenbeamten“, derer sich die deutsche Kirche aufgrund ihres Körperschaftsstatus bedient, um ihnen Aufgaben wie die eines Justitiars, eines Finanzdirektors oder eines Lehrers an einer kirchlichen Schule anzuvertrauen.

²²⁵ „Die hauptberuflich Tätigen sollen dafür gewonnen werden, über ihren beruflichen Dienst hinaus bei der Verwirklichung der Aufgaben der Kirche aus freien Stücken mitzuarbeiten.“ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008a, S. VIII;3.

²²⁶ Die Kriterien des öffentlich-rechtlichen Amtsbegriffs wie ein durch Rechtsnormen statuerter Aufgabenkreis, Vorliegen eines Katalogs von Zuständigkeiten, Dauerhaftigkeit und Institutionalität sind in der Aufgabe der Heimleitung erfüllt.

²²⁷ Dies gilt nicht nur für die Teilnahme an Talk-Shows, sondern auch die einschlägigen Serienformate, wie 'Oh Gott, Herr Pfarrer!', oder 'Um Himmels Willen', die im Jahr 2012 mit 7,1 Mio. Zuschauern die meistgesehene Fernsehserie in Deutschland war. Die Organisation erhält in den Pastorinnen und Pastoren

nen markanten Kontrast zu den 'weltlichen' Berufen, die sich um die irdischen Fragen kümmern. Hier der geistliche Profi in Sachen Transzendenz, dort die weltlichen Berufe mit ihren immanenten Aufgaben.²²⁸ Kurienkardinal Cordes bezeichnet in der Logik dieser Unterscheidung alle Berufe der Caritas als „weltliche Arbeitsplätze im kirchlichen Bereich“.²²⁹ Auch der jährliche „Welttag der geistlichen Berufe“ hält die Unterscheidung von weltlichem Beruf und geistlicher Berufung aufrecht. Die kirchliche Statistik arbeitet mit der Unterscheidung von Berufen unter den Begriffen 'geistlich' und 'kirchlich'. Das 'Kirchliche Jahrbuch', in dem die statistischen Daten der deutschen Bistümer für die Jahre 2007-2011 zusammengefasst sind, unterscheidet 'Geistliche Berufe und kirchliche Dienste' und umfasst damit: Welt- und Ordenspriester, Ständige Diakone und Laien in der Pastoral, das Verständnis der Trennlinie selbstverständlich voraussetzend. Die Berufe in der Caritas werden unter 6) 'Weitere Daten aus der katholischen Kirche in Deutschland' aufgeführt. Die Daten zur 'Caritas in Deutschland' umfassen die vier Seiten 317 bis 320 dieses Zahlenreports des kirchlichen Lebens in Deutschland. Die Anzahl der Heimleitungen der katholischen Altenheime kann aus der Einrichtungsstatistik, die auf Seite 320 aus der Zentralstatistik des Deutschen Caritasverbandes übernommen wurde, indirekt berechnet werden.²³⁰ Aber helfen die Unterscheidungen von 'geistlichen Berufen' gegenüber 'weltlichen Arbeitsplätzen' und 'kirchlichen Diensten' zur Klassifizierung von Berufstätigkeit in der Kirche weiter?

Das Begriffspaar 'geistliche Berufe' und 'kirchliche Dienste' ist eine offenbar abgemilderte Version der ursprünglichen Gegenüberstellung von Klerikern und Laienberufen.²³¹ In ihr klingt noch die mittelalterliche Unterscheidung an, die z.B. in der Aussage Humbert von Silva Candida prägnant festgehalten ist: „Wie die Kleriker nichts Weltliches, so sollen die Laien nichts Kirchliches sich anmaßen.“²³² Mit dieser Unterscheidung sind die Sphären klar voneinander abgegrenzt: hier Religion, dort Politik, Wirtschaft, Gesundheit und vieles andere mehr. In der mittelalterlichen Theologie waren mit der Unterscheidung von Geist und Welt auch die Unterscheidungen von Leib und Seele gesetzt, wie Innozenz III. betont: "So wie Gott, der Schöpfer des Alls, zwei große Lichter am Firmament des Himmels befestigte, das größere Licht, damit es dem Tage vorstehe, und das kleinere Licht, damit es der Nacht vorstehe, so hat er an das Firmament der allgemeinen Kirche, die mit dem Namen 'Himmel' benannt wird, zwei große Ehrenstellen gesetzt; die größere, die - gleichsam an den Tagen -

gleichsam ein Gesicht; sie stellen Kirche dar - 'vor Ort' und in der Öffentlichkeit. Dies gilt im Übrigen ebenso für den evangelischen Pfarrberuf. Vgl. HERMELINK 2014, S. 133.

²²⁸ Der geistliche Beruf repräsentiert in systemtheoretischer Sicht in besonderer Weise das Religionssystem, wenn man 'Geist' als Synonym für 'Transzendenz' versteht. Denn für N. Luhmann ist die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz die Bezeichnung des religionsspezifischen Codes. "Man kann dann auch sagen, daß eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet. Dabei steht Immanenz für den positiven Wert, für den Wert, der Anschlußfähigkeit für psychische und kommunikative Operationen bereitstellt, und Transzendenz für den negativen Wert, von dem aus das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann." LUHMANN/KIESERLING 2007, S. 77.

²²⁹ CORDES 2013, S. 27.

²³⁰ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2014b, S. 81–83.

²³¹ Haslinger ergänzt im selben Sinne auch die Unterscheidung von 'Weltdienst' und 'Heildienst'. Dort auch weitere Literaturhinweise zur Thematik, Vgl. HASLINGER 2009, S. 163–166.

²³² NEUNER 1988, S. 67.

den Seelen vorstehen sollte, und die kleinere, die - gleichsam als den Nächten - den Leibern vorstehen sollte, welche sind die bischöfliche auctoritas und die königliche potestas. Ferner: So wie der Mond sein Licht von der Sonne erhält..., so erhält die königliche Gewalt von der päpstlichen Autorität den Glanz ihrer Würde; je mehr sie ihrem Anblick anhängt, von desto größerem Lichte wird sie geziert, und je mehr sie sich von ihrem Anblick entfernt, desto mehr verliert sie an Glanz."²³³ Allerdings hat sich diese von Innozenz III. dargelegte Theologie der getrennten Sphären des Geistlichen und Weltlichen von der frühchristlichen Theologie deutlich entfernt. Während in der Alten Kirche die Metapher von Sonne und Mond als Beschreibung des Verhältnisses von Christus, der Sonne, gegenüber der Kirche, dem Mond, gebraucht wurde, dient sie nun als Beschreibung des Verhältnisses von Klerikern und Laien bzw. eines spezifischen Verhältnisses Gottes zu einzelnen kirchlichen Amtsträgern.²³⁴ Das II. Vatikanum hat die Ekklesiologie dagegen wieder an dem patristischen Motiv ausgerichtet, dass die Kirche wie der Mond nicht aus eigener Leuchtkraft strahlt, sondern nur das Licht der Sonne widerspiegelt. Dies drückt sich schon in den Namen gebenden ersten Worten der Kirchenkonstitution *‘Lumen Gentium’* (dt.: Licht der Völker) aus. *‘Das Licht der Völker’* ist nicht die Kirche, sondern Christus, wie in der Fortführung des Satzes betont wird: *„Lumen gentium quod est Christus“* (dt.: Christus ist das Licht der Völker). Die Kirche ist, so die programmatische Aussage zu Beginn, nur Zeichen und Werkzeug für Gott, der sich in Jesus Christus endgültig geoffenbart hat.²³⁵

Das II. Vatikanum hat mit Rückgriff auf das Pfingstereignis „Alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt.“ (Apostelgeschichte 2,4) erhebliche Korrekturen an der mittelalterlichen Lehre der Trennung der Kirche in geistliche Kleriker und weltliche Laien vorgenommen. Das Konzil stellt fest, dass grundsätzlich alle Glieder des Gottesvolkes vom Heiligen Geist begabt sind und zur Heiligkeit berufen sind (Vgl. LG 39). Über die Grenzen der Kirche hinaus erstreckt sich das Wirken des Geistes, wie das Konzil betont, denn „Christus, der für alle starb und auferstand, schenkt dem Menschen Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung nachkommen kann“ (LG 10).²³⁶ Demnach sind alle Christen *‘geistlich’* Berufene. Ihnen wurde der Heilige Geist im Sakrament der Taufe und Firmung unüberbietbar zugesagt (Vgl LG 4; AA 3).

²³³ DENZINGER/HOPING/DENZINGER-HÜNERMANN 2014, Rn. 767.

²³⁴ So auch noch Hans Urs v. Balthasar: „Das Licht, das der Herr ist und das die Finsternis dieser Welt prüfend anstrahlt (Joh 1,4-5)» bescheint nicht nur die Auserwählten, sondern wandelt sie selbst zu Lichtquellen. Dem einsamen «Ich bin das Licht der Welt » (Joh 8,12) steht das verteilte, vielfache «Ihr seid das Licht der Welt» (Mt 5,14) gegenüber, ein Licht, das sich ganz in der Sendung des Leuchtens zu verzehren hat, einen rein werkzeuglichen Sinn besitzt, nämlich die Erleuchtung der Welt, und keineswegs das Sichselbsterleuchten. Der Stand der qualifizierten Berufung verhält sich zum allgemeinen christlichen Stand somit wie das primär Leuchtende zum Beleuchteten, wie die Wahrheit zum Gleichnis.“ BALTHASAR 1977, S. 137f.

²³⁵ Vgl. KASPER 2011, S. 4.

²³⁶ Entsprechend kann man mit Doris Nauer feststellen: "Ein jeder Mensch kann deshalb aus christlicher Sicht damit rechnen, Gott als weltimmanente Kraft überall in der Schöpfung auf ganzheitliche Art und Weise zu begegnen, sich von ihm inspirieren, durchfluten und begeistern zu lassen. Geist-Erfahrungen setzten daher weder eine bestimmte Religions-, Konfessions-, Kirchen- oder Gemeindezugehörigkeit noch eine spezielle Frömmigkeits- oder Askesepraxis voraus." NAUER, S. 9.

‘Geistlichkeit’ kann demnach nicht mehr für bestimmte Berufsgruppen reserviert werden. Genauso wenig kann einer bestimmten Gruppe kirchlicher Mitarbeiter die Sorge um die Welt als besondere Aufgabe übertragen werden. Denn nach den zentralen Aussagen der Kirchenkonstitution ‘Lumen Gentium’ und der Pastoralkonstitution ‘Gaudium et Spes’ wirkt die Kirche „in der Welt von heute“ und nicht als ihr Gegenüber (GS 2). Sie ist „der ganzen Menschheitsfamilie selbst eingefügt“ (GS 3) und versteht sich als „Gottes Volk“, zu dessen Einheit alle Menschen berufen sind (LG 13).

So stellt Haslinger zu Recht fest: „Das Konzept der ‘Weltdienst-Heildienst’-Dichotomie kann sich also gerade nicht auf die Sicht des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt im II. Vatikanum berufen. Damit fehlen der Spaltung zwischen einem ‘Heildienst’ und einem ‘Weltdienst’, somit aber auch der Identifizierung der Diakonie als solcher ‘Weltdienst’ jegliche theologische Grundlage und Legitimation. Das Konzept ist aus dem theologischen Diskurs restlos zu streichen.“²³⁷ Auch unter den sogenannten ‘geistlichen Berufungen’ selbst erwächst Widerstand gegen dieses dichotome Konzept. Im Schlussdokument des Internationalen Kongresses über das Ordensleben im Jahr 2004 in Rom wird eine Spiritualität gefordert, „die Geist und Leib, Weibliches und Männliches, Persönliches und Gemeinschaftliches, Natürliches und Kulturelles, zeitliche und ‘letzte Dinge’ (*lo temporal y lo escatológico*) umfasst, ...“.²³⁸

Obwohl diese gut begründete Ansicht von vielen geteilt wird,²³⁹ gibt es immer wieder Versuche, die alte Unterscheidung von geistlichen und weltlichen Berufen in der Kirche aufrechtzuerhalten. Sie können sich zwar auch auf einzelne – für den Gesamtduktus der Konzilsaussagen jedoch nicht wesentliche – Aussagen in Konzilstexten stützen.²⁴⁰ Sie wirken jedoch nicht sonderlich überzeugend.²⁴¹ Auch wenn man einwendet, der Begriff des ‘geistlichen

²³⁷ HASLINGER 2009, S. 166

²³⁸ INTERNATIONALER KONGRESS ÜBER DAS ORDENSLEBEN IM JAHR 2004 IN ROM 2006, S. 168.

²³⁹ So z.B. Bischof Franz Kamphaus: "Nicht selten wird in der Kirche einer schlechten Arbeitsteilung das Wort geredet; Die Priester sind für den geistlichen Bereich zuständig und die Laien für die Welt. Diese Einteilung ist im Evangelium fremd. Jeder, der zur Gemeinde Jesu Christi gehört und sich seinem Geist öffnet, ist ein geistlicher Mensch. Und jeder, der in der Gemeinde Jesu ein Amt wahrnimmt, tut es nicht nur für die Kirche, sondern für das Heil der Welt. Laien, die aus dem Glauben leben, haben auch ein Urteil in geistlichen Dingen, nicht nur zur Organisation des Pfarrfestes. Und Priester sind immer wieder auch Anfänger im Glauben. Sie müssen nicht alles wissen, nicht alles verteidigen; sie dürfen sich verstehen als Bruder in der Bedrängnis, in der Geduld und im Hoffen auf das Reich Jesu Christi." KAMPHAUS 2001, S. 89.

²⁴⁰ Einen solchen Vorzug der geistlichen Berufe kann man beispielsweise in der Formulierung sehen: „In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt.“ (LG 11).

²⁴¹ Lütz unternimmt sogar den Versuch zwischen „begeisterten“ und „bezahlten“ kirchlichen Mitarbeitenden zu unterscheiden. Den Unterschied macht er z.B. daran fest, ob eine Erzieherin mit den Kindern das Vaterunser wirklich beten oder nur aufsagen kann. Die Definition was „wirklich beten“ oder „bloß aufsagen“ im Einzelnen bedeuten und wie er durch Dritte feststellbar ist, bleibt er allerdings schuldig. LÜTZ 2013, S. 119f. Obwohl im heutigen allgemeinen Sprachverständnis der Begriff „Welt“ nicht mehr im biblischen und theologischen Verständnis einer Entgegensetzung zur Macht Gottes verwendet wird, wird mit der weiteren Verwendung dieser Begrifflichkeit, wie die ‘Entweltlichungsdebatte’ nach der Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. zeigt, immer wieder eine erhebliche Verwirrung erzeugt. Selbst diejenigen, die einerseits von der Theologie einen Sprachgebrauch fordern, der „dem einfachen Glauben einfacher Menschen dient“, LÜTZ 2013, S. 117, können sich von der biblischen Welt-Terminologie nicht trennen und wundern sich, dass

Berufs' werde benötigt, um zu zeigen, dass man für eine bestimmte Tätigkeit in der Kirche das Wirken des Geistes besonders erbittet und es ihr im Sinne eines eindringlichen Wunsches zuspricht,²⁴² bleibt die Frage, anhand welcher Kriterien die Kirche berufliche Tätigkeiten unterscheidet, die eines solchen Zuspruchs bedürfen.

Der Begriff des 'Geistlichen' wird auch im weltlichen Recht z.B. in der Strafprozessordnung §53 Abs. 1 Nr. 1 verwendet. In der Auslegung dieser Bestimmung unterscheidet der Bundesgerichtshof in der Tätigkeit des Geistlichen seelsorgliche, von karitativen, fürsorgerischen, erzieherischen oder verwaltenden Tätigkeiten. Das Zeugnisverweigerungsrecht des Geistlichen bezieht sich nach diesem Urteil nur auf die seelsorglichen Tätigkeiten. Die kirchliche Unterscheidung der Geistlichen als Kleriker gegenüber den Laien macht sich der Bundesgerichtshof jedoch nicht zu Eigen. In dem diesbezüglichen Urteil aus dem Jahre 2006 stellt er bereits im Leitsatz fest: „Geistlicher im Sinne von § 53 Abs. 1 Nr. 1 StPO ist auch ein Laie, der keine kirchliche Weihe erhalten hat, aber im Auftrag der Kirche hauptamtlich als Anstalts-seelsorger einer Justizvollzugsanstalt selbständig Aufgaben wahrnimmt, die zum unmittelbaren Bereich seelsorgerischer Tätigkeit gehören.“²⁴³ Das Bundesverfassungsgericht hat die Berufung des betroffenen Gemeindereferenten abgewiesen.²⁴⁴

Auch wenn der Begriff des 'Geistlichen' als Berufskategorie theologisch überholt und in der säkularen Umwelt durch den Bezug auf die seelsorgliche Tätigkeit ersetzt wird, behält er dennoch eine Bedeutung für hilfreiche Unterscheidungen. Dann aber dient er nicht mehr als Gegenüberstellung zum 'weltlichen Beruf', sondern wie D. Nauer vorschlägt, als Unterscheidung gegenüber dem Bereich des 'Psychischen'. Der Begriff des 'Geistlichen' soll ihr zufolge auf das menschlicher Verfügung und Messbarkeit entzogene Wirken des Heiligen Geistes

die Botschaft einer 'Entweltlichung der Kirche' bei vielen Zeitgenossinnen als der Ruf nach einer Kirche wahrgenommen wird, die sich aus der Welt in einen Raum des 'Kirchlichen, Geistlichen oder Jenseitigen' zurückzieht.

²⁴² Die deutschen Bischöfe stellen fest: "Die Liebe fordert, so oder so, den Menschen. Dabei sind die beiden Fragen, die jeden geistlichen Lebensweg begleiten: 'Wer bist Du, Gott, für mich?' und: 'Wer bin ich, Gott, für Dich?' allen Menschen gemeinsam. So trennt nichts das 'normale' Christenleben vom professionellen geistlichen 'Stand' außer der Ausdrücklichkeit des 'Zeichens', das nicht der Mensch, sondern Gott durch seine Berufung setzt. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 49 Es bleibt aber die Frage, wie und wo diese Ausdrücklichkeit erlebt wird. Die Antwort auf die beiden eingangs gestellten Fragen kann ja in unterschiedlichen Berufssituationen sehr unterschiedlich zeichenhaft sichtbar werden. Wenn Gott das Subjekt dieser Zeichensetzung ist, kann sie nicht durch kirchliche (Berufs-)Definitionen gebunden werden. Weshalb sollte nicht auch in der Tätigkeit einer Pflegekraft oder einer Heimleitung dieses Zeichen erkennbar werden?"

²⁴³ BUNDESGERICHTSHOF 2006.

²⁴⁴ In seiner Besprechung dieser beiden Urteile hat H. de Wall festgestellt, dass es für den Begriff des "Geistlichen" nach dem BGH Urteil unerheblich sei, ob ein in der Seelsorge Tätiger "Laie" im Sinne des katholischen Kirchenrechts sei, weil er keine kirchliche Weihe empfangen habe. Für die Annahme einer Tätigkeit als "Geistlicher" sei vielmehr darauf abzustellen, dass ihm Aufgaben der Seelsorge zur selbstständigen Wahrnehmung übertragen worden sind. Aus diesen Aufgabe heraus müsse dann ein Vertrauensverhältnis zwischen dem "Geistlichen" und dem "Betreuten" (in diesem Fall ging es um einen Strafgefangenen) entstanden sein. Somit, so de Wall, sei es konsequent einen hauptamtlich mit der Gefängnisseelsorge beauftragten kirchlichen Laien als 'Geistlicher' einzustufen, der sich damit auch auf das Beichtgeheimnis berufen könne. WALL 2007.

bezogen sein, um es zu unterscheiden vom Begriff des 'Seelischen', der auf die Welt der Psyche verweist, die Gegenstand wissenschaftlicher Exploration und Messung sein kann.²⁴⁵

Der Verzicht auf die alten Gegenüberstellungen von geistlichen und weltlichen Berufen und von Heildienst und Weltdienst, ist nicht zuletzt deshalb ratsam, damit die Kirche mit ihrer Umwelt im Gespräch bleiben kann. Denn nicht nur in der Theologie, auch im allgemeinen modernen Denken sind solche Dichotomien fragwürdig geworden. Beispielsweise wird in der Kybernetik und Systemtheorie eine solche Denkweise nicht nur als überholt, sondern die zugrundeliegende Unterscheidung von Geist und Materie sogar als Gefahr für die Bearbeitung der ökologischen Herausforderungen benannt. Einer der prominentesten Vertreter des systemischen Denkens, Gregory Bateson stellt fest: "Wenn wir fortfahren, im Rahmen eines cartesischen Dualismus von Geist und Materie zu denken und zu handeln, werden wir die Welt vermutlich auch weiterhin im Sinne von Gott *versus* Mensch sehen; Elite *versus* Volk; auserwählte Rasse *versus* andere; Nation *versus* Nation; und Mensch *versus* Umgebung. Es ist zweifelhaft, ob eine Gattung, die *sowohl* eine fortgeschrittene Technologie *als auch* diese eigenartige Weltanschauung hat, überleben kann."²⁴⁶

Festzuhalten ist zunächst, dass die Heimleitungen durch die - trotz massiver theologischer Einwände - bis heute gebräuchliche Terminologie 'geistliches Amt, geistlicher Beruf, geistliche Berufung' nicht als Träger einer eigenen kirchlichen Aufgabe in den Blick kommen. Sie werden damit als 'weltliche' Berufe, d.h. Berufe zweiter Klasse eingruppiert, die für den eigentlichen kirchlichen Auftrag nicht entscheidend sind. Dass diese Zuschreibung ihrem Aufgabenfeld nicht angemessen ist, soll im Weiteren anhand der konkreten Aufgaben der Heimleitungen dargelegt werden.

Wenn alle Menschen in diesem Sinne 'geistliche' Menschen sein können und den Christen dies in Taufe und Firmung in besonderer Weise zugesprochen wird, schließt dies nicht aus, dass einzelne Menschen eine besondere Berufung zu einer bestimmten Tätigkeit durch den Heiligen Geist erfahren. Der Begriff der 'Berufung' soll deshalb im Folgenden in seiner Bedeutung für die Bildung kirchlicher Berufskategorien untersucht werden unter der spezifischen Fragestellung, ob damit eine für den kirchlichen Ort der Leitungen katholischer Altenheime relevante Unterscheidung getroffen werden kann.

²⁴⁵ NAUER, S. 12 Diese Unterscheidung kann z.B. für psychotherapeutische Settings eine wichtige Rolle spielen: "Versteht sich der Psychotherapeut eher als weitgehend neutraler Fachmann, der die Religiosität als Resource zur Besserung der psychischen Gesundheit nutzt, oder auch als geistlicher/spiritueller Begleiter, der dem Patienten auch zu spiritueller Weiterentwicklung helfen möchte? Letzteres entspricht *nicht* dem Behandlungsauftrag und der einem Psychotherapeuten zugeschriebenen Rolle; die psychotherapeutische Arbeit stößt also dann auf Grenzen, wenn das Behandlungsziel eindeutig auf der spirituellen/religiösen Ebene liegt." RICHARD/FREUND 2012, S. Abs1:207.

²⁴⁶ BATESON 2006a, S. 435.

3.3 Berufungen

Mit der Unterscheidung von Berufungen und Berufen wird im kirchlichen Sprachgebrauch ein weiterer Unterschied konstruiert.²⁴⁷ Er reflektiert, dass zu bestimmten Tätigkeiten in der Kirche nur der Zutritt haben soll, der von Gott eigens dazu berufen ist. Eine umfangreiche Prüfung der Motivlage des Bewerbers soll in Erfahrung bringen, ob es sich um einen Geist vermittelten Ruf Gottes an diese Person handelt oder ob gegenläufige Motive die Berufswahl steuern. Seit Jahrhunderten hat sich in der Kirche hierfür eine Lehre von Unterscheidung der Geister bzw. der geistlichen Unterscheidung gebildet.²⁴⁸ Das Wirken des Geistes in der Berufswahl und Berufsausübung lässt sich damit jedoch auch nur erahnen, aber nie letztlich feststellen. Dies würde dem Charakter des Heiligen Geistes, der weht, wo er will, (Johannes 3,8) widersprechen. Da der Heilige Geist weder messbar noch feststellbar ist, kann sein Wirken nur an den Äußerungen (‘Früchten’) auf der psychischen Ebene des Kandidaten erforscht werden.²⁴⁹

Die in der kirchlichen Berufsterminologie durch den Begriff ‘Berufung’ gesetzte Unterscheidung ist deshalb als eine Unterscheidung auf der motivationalen Ebene der Berufstätigen zu verstehen. Die Motive einer Berufswahl können durchaus unterschiedlicher Art sein. Sie lassen sich auch mit Hilfe psychologischer Diagnoseverfahren nur in einem gewissen Maß freilegen. An dieser Diagnostik sind viele Dienstgeber interessiert. Sie wollen wissen, welche Motive ihre Mitarbeitenden antreiben und wie sie deren Motivation unterstützen können. Oft ist es auch wichtig zu wissen, wie man sich als Dienstgeber vor Mitarbeitenden schützt, deren Motive nicht zum Arbeitsauftrag passen.²⁵⁰ Die Prüfung der beruflichen Motivation, macht deshalb höchstens einen graduellen Unterschied z.B. in der Intensität und Dauer des Prüfungsvorgangs oder bei der Zuziehung bestimmter methodischer Instrumente bei verschiedenen Berufsgruppen aus. Zu einer qualitativen Unterscheidung von Berufsgruppen trägt sie nicht bei.

Es scheint, dass man dieser Unsicherheit mit der Erweiterung zum Begriff der ‘geistlichen Berufung’ begegnen möchte. Diese wird gegenüber anderen Berufungen besonders hervor-

²⁴⁷ In der soziologischen Bestimmung des Berufsbegriffs wird die Berufung nicht als Gegenüber sondern als Teilaspekt des Berufsbegriffs betrachtet: "Beruf, [1] Komplex von Leistungen (Tätigkeiten und Fertigkeiten), die der einzelne in einer öffentlichen oder privaten, profit- oder nichtprofitorientierten Arbeitsorganisation zur persönlichen Erledigung übernommen hat und die den Erwerb seines wie seiner Kernfamilie Lebensunterhalts sichert.[2] Dem einzelnen durch Berufung auf religiöser oder sozialer Basis als Amt auferlegt, das Quelle von Berufsethos ist (Ausgangspunkt kulturkritischer Analysen der modernen Arbeitswelt)." DAHEIM 2011, S. 84.

²⁴⁸ Vgl. MÜHLENBROCK 1997.

²⁴⁹ "Geist steht also für die spirituelle Dimension im Menschen. Für seine Transzendenz- Offenheit, seine Glaubensfähigkeit, selbst gegen jegliche Vernunft. Geist, der nicht fass- und messbar ist, ist bildlich gesprochen so etwas wie eine Antenne im Menschen, die auf den Heiligen Geist ausgerichtet werden kann, um sich von diesem inspirieren, begeistern und kräftigen zu lassen." NAUER, S. 12.

²⁵⁰ Hierzu zählen nicht nur kriminelle Motive (Missbrauch, Gewalt Unterschlagung et cetera) sondern auch Motive, die in der angestrebten Tätigkeit keine Erfüllung finden können und deshalb zu Frustrationen führen müssen.

gehoben.²⁵¹ Damit bleibt man aber dem im vorhergehenden Kapitel beschriebenen Dilemma verhaftet, dass man nach heutiger theologischer und lehramtlicher Auffassung jedem Berufstätigen grundsätzlich zugestehen muss, dass ihn das Wirken des Geistes auch in seiner Berufswahl erreicht.²⁵² Die freie Wahl eines Berufes kann deshalb auch als Zeichen einer Berufung gewertet werden, die einer besonderen pädagogischen Begleitung bedarf.²⁵³ Insbesondere die Zuwendung zu alten, gebrechlichen und sterbenden Menschen wird von Außenstehenden als ein Hinweis auf eine besondere Berufung beurteilt.²⁵⁴ Bundespräsident Gauck hat dies in der Anrede an die Auszubildenden in der Altenhilfe beim 50-jährigen Jubiläum des Kuratoriums Deutscher Altershilfe bekräftigt: "Sie haben sich für einen Beruf entschieden, der bei genauem Hinsehen eine Berufung ist. So nah am Menschen zu arbeiten, das ist eine verantwortungsvolle, eine schwere, aber auch eine besonders erfüllende Aufgabe. Unser Land braucht Sie."²⁵⁵

²⁵¹ „In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt.“ (LG 11).

²⁵² Der Ruf Gottes zur Gemeinschaft mit ihm und zum Leben nach seiner Weisung ergeht grundsätzlich an jeden Menschen. In der Lehre vom Gewissen hat die Kirche diese Gewissheit stets betont. Christsein setzt den Ruf Gottes voraus. Dieser Ruf Gottes ergeht auf unterschiedliche Weise an den Einzelnen: durch Traumgesichte und die Unruhe des Gewissens (Vgl. Hiob 33,15-17. 29.30), durch prophetische Rede (Hebräer 1,1-2), durch Visionen und Auditionen (Apostelgeschichte 9,1-7), durch Jesus selbst (Johannes 1,43), durch seine Jünger (Johannes 1,45) oder durch seinen Geist (Apostelgeschichte 13,1-4; 20,28). Der Ruf Gottes wird öffentlich durch die Verbreitung des Evangeliums und erreicht viele Menschen. Aber nicht alle folgen diesem Ruf, wie Jesus schon im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl feststellte: „Denn viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt.“ (Matthäus 22,14).

²⁵³ „Die Wahl des Berufs ruht auf einer inneren Berufung auf, die später als 'Anlage', 'Begabung' etc. säkularisiert werden kann. An die Stelle der durch kommunikative Prozesse vollzogenen Zuschreibung eines sozialen Status in einem Stand tritt also die Wahl und die 'Zuschreibung' eines Berufes, die insofern eine 'Zuschreibung' ist, als man sie als objektives (wenn auch inneres) Faktum in der Selbstbeobachtung entdeckt. Diese Entdeckung wiederum kann durch auf Wahrnehmungen dieses Typs spezialisierte Fremdbeobachter befördert werden. Diese Fremdbeobachter schließen aus äußeren Anzeichen auf innere Anlagen, und aus der Handhabung dieser Kompetenz entsteht der Beruf des Pädagogen als eine Tätigkeit, die nicht länger in einer als unproblematisch erachteten Transmission von Wissen und Werten aufgeht, vielmehr die Beobachtung von Individualität voraussetzt.“ (COMBE/HELSPER 1996, S. 3).

²⁵⁴ Dies kommt in Selbstzeugnissen von Pflegenden, wie z.B. in der Kampagne der Bundesregierung „ich pflege, weil...“ immer wieder zum Ausdruck: „Ich pflege, weil ...mein Beruf meine Berufung ist.“ (Nicole & Itala Wangerland, Niedersachsen); "Ich pflege, weil ... es für mich eine Berufung seit über 43 Jahren ist." (Doris Dähmel, Schöna, Baden-Württemberg) "Ich pflege, weil ... mir der Beruf sehr viel Spaß macht und ich es nicht als Beruf ansehe sondern als Berufung." (Torsten Viebahn Hemer, Nordrhein-Westfalen) „ich pflege, weil ... es nichts Schöneres gibt, als kranken Menschen etwas Gutes zu tun. [...] Als Pflegekraft wird einiges abverlangt, man muss den Beruf lieben. Ich sehe es als Berufung und meine Pflicht, mein soziales Interesse an Bedürftige weiterzugeben.“ (Diana Schmidt, Gesundheits- und Krankenpflegerin Dossenheim) BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT 26.07.2013.

²⁵⁵ GAUCK 05.11.2012, S. 7 Bomball et al. stellten in einer Studie zur Berufswahlentscheidung von Pflegenden fest, dass in Pflegeberufen die Berufswahl anders als in anderen Berufen verläuft. „Kriterien für die Berufswahl unterscheiden sich insofern bei Pflegeauszubildenden (als ehemalige Schüler/innen), dass sie für ihre Berufswahlentscheidung andere Indikatoren bedeutsam finden als Schüler/innen allgemeinbildender Schulen und deren Eltern. Für Auszubildende in Pflegeberufen stand bei der Berufswahl an erster Stelle, dass der zukünftige Beruf den 'Kontakt mit Menschen' bieten muss, gefolgt von dem Wunsch, einer 'sinnvollen Tätigkeit' nachzugehen. Weiterhin wünschen sich Auszubildende, innerhalb der Berufstätigkeit 'anderen helfen' zu können sowie einer 'interessanten Tätigkeit' nachzugehen. Darüber hinaus stellt das 'Arbeiten im Team' ein wichtiges Kriterium für die Berufswahl dieser Menschen dar. Die Kriterien 'Kontakt

Auch die deutschen Bischöfe sehen in der Mitarbeit in der Caritas Zeichen für eine spezifische Berufung in den Dienst der Nachfolge: "Die Berufung zur *caritas* und in ihr zur Begegnung mit Gott kann sich gerade in der Beanspruchung durch hilfsbedürftige Mitmenschen ereignen. Sie kann auf spontane Hilfsbereitschaft und klare Entschlossenheit treffen, zuweilen aber auch als fast unausweichlicher 'Zwang' erlebt werden, der nur mit Widerwillen ertragen oder als schwere Last empfunden wird. In der christlichen Frömmigkeitstradition steht dafür etwa Simon von Cyrene, der gezwungen wurde, Jesu Kreuz mit zu tragen (vgl. Mk 15,21)".²⁵⁶ Es gibt unterschiedliche Situationen, in denen Leitungskräfte in der Caritas ihre Arbeit nicht nur als inneren spontanen Antrieb, sondern auch als unausweichlichen Zwang erleben können. Dazu kann u.a. auch die Sorge um die finanziellen Verpflichtungen gegenüber ihrer Familie gehören. Mit dem oben genannten Zitat wird die Möglichkeit einer theologisch wertschätzenden Haltung gegenüber diesem Anteil beruflicher Motivation ermöglicht. Finanzielle Zwänge und Pflichten geraten damit nicht zwangsläufig in den Gegensatz zu einer geistlichen Berufung.

Der frühere Aachener Bischof K. Hemmerle warnt davor, den Begriff der Berufung zu schablonenhaft zu benutzen. "Nicht selten treffen wir bei jungen Menschen auf einen Wegverlauf von Berufung, der zunächst wie eine „Umkehrung“ des Weges von Mutter Teresa erscheint. Also: im Dienen wächst Liebe, im Lieben Glaube, im Glauben Gebet – und aus dem Gebet, aus dem Gespräch mit dem lebendigen Gott die Sensibilität und Bereitschaft für seinen Ruf. Oft überrascht und betrifft uns spontane, unreflektierte Bereitschaft junger Menschen zum Helfen, zum Dienen, zum Einsatz für andere. Es gilt, die in solcher Bereitschaft verborgen anziehende und bewegende Liebe zu entdecken und zu entfalten: Ja zum anderen, Ja zu jedem anderen, Ja zum Ja, Liebe zur Liebe. Um ein augustinisches Wort aufzugreifen: Wer liebt, der liebt *die* Liebe. Wer liebt, der liebt – anfanghaft, indirekt – Gott."²⁵⁷ Es gilt deshalb, dass keinem Beruf in der Kirche die Qualifizierung als Berufung vorenthalten werden darf. „Ein kirchlicher Beruf ist eben nie nur Beruf, sondern immer auch Berufung und fordert damit über die berufliche Qualifikation hinaus immer auch die ganze Person ein, fordert einen ganzheitlichen Einsatz. Wer in der Kirche und für die Kirche arbeitet, steht irgendwo immer auch unter dem Anspruch, nicht nur um des eigenen Unterhalts willen, sondern auch zur Freude der Kirche zu arbeiten.“²⁵⁸

Der Heilige Vincenz von Paul (1581-1660) betont: "Der 'Beruf' ist ein Anruf Gottes an uns. Der Beruf der Apostel war der Anruf Gottes, in der ganzen Welt den Glauben zu verkünden. Der Beruf eines Ordensmannes oder einer Ordensfrau ist der Anruf Gottes, eine bestimmte

mit Menschen', 'Anderen helfen' und 'Arbeiten im Team' weisen auf die hohen sozialen Neigungen dieser Berufsgruppe hin und unterscheiden sich damit deutlich von den Kriterien, die Schüler/innen allgemein und ihre Eltern für die Berufswahlentscheidung voranstellen." BOMBALL U.A. 2010, S. 11 Allerdings, so Bomball et al., seien für die Beantwortung der Frage, woher Pflegeauszubildende ihren ersten Impuls bekamen, sich in Richtung Pflegeberufe zu orientieren, noch weitere Forschungen notwendig. Vgl. BOMBALL U.A. 2010, S. 7.

²⁵⁶ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2009, Nr. 5.1. Seite 37.

²⁵⁷ HEMMERLE 1979, S. 35.

²⁵⁸ KUNZ 2003, S. 198.

Lebensform auf sich zu nehmen. Der Beruf der Eheleute ist der Anruf Gottes an sie, ihm durch ihr Familienleben und die Erziehung der Kinder zu dienen. Der Beruf einer Barmherzigen Schwester ist ebenfalls der Anruf Gottes, bestimmte Dienste in dieser Lebensweise für ihn zu übernehmen. Berufung ist Erwählung.²⁵⁹ Darin zeigt sich, dass die nicht erst seit Martin Luther, sondern schon in der Deutschen Mystik grundgelegte Idee, dass jede Tätigkeit als vom Geist vermittelter Ruf Gottes erfahren werden kann, sich schon in der frühen Neuzeit auch im Katholizismus verbreitet hat. Insbesondere den caritativen Berufen wurde damit der Charakter der Erwählung durch Gottes Geist explizit zugesprochen.

Die Unterscheidung, die in der kirchlichen Berufsterminologie mit dem Begriff der Berufung getroffen werden soll, erstreckt sich bei genauerem Hinsehen jedoch nicht allein auf die Wahl einer bestimmten beruflichen Tätigkeit in der Kirche. Es geht darüber hinaus um die Berufung zu einer Lebensform. Berufung im kirchlichen Verständnis meint den Ruf in eine besondere Lebensweise, die das ganze Leben, die heutige Trennung von Beruf und Privatleben übergreifend, umfasst.²⁶⁰

Als Ausweis dieser umfassenden Berufung gilt die Befolgung der Evangelischen Räte 'Keuschheit, Armut, Gehorsam'. Wenn eine geistliche Berufung sich nicht nur in einzelnen beruflichen Fähigkeiten und Neigungen, sondern in der ganzen Lebensführung der Person ausdrückt, dann hat die Befolgung der 'evangelischen Räte' als Kriterium der Echtheit einer Berufung eine besondere Bedeutung. Die evangelischen Räte enthalten, wie heute auch aus psychologischer Sicht festgestellt wird, Weisungen zu zentralen Bereichen des menschlichen Lebens: den Umgang mit der Sexualität, der Macht und dem Besitz.²⁶¹ Man kann die Evangelischen Räte auch als eine Kurzformel der Ethik des Christentums lesen. Darauf beruht ihre hohe Wertschätzung.

Die Bewältigung der christlichen Lebensaufgaben in den zentralen Bereichen der menschlichen Existenz kann aber nicht auf eine bestimmte kirchliche Berufsgruppe fixiert werden. Für jeden Christen gilt die Weisung des Evangeliums, sein ganzes Leben unter die ethischen Maßstäbe des Evangeliums zu stellen. Jesus hat nicht zwischen einer 'Nachfolge light' und einer 'Nachfolge für Fortgeschrittene' unterschieden. Wohl aber hat er zu bestimmten Aufträgen und Aufgaben einzelne Jünger ausgewählt und ausgesandt. Paulus hat dies in der Lehre von den Charismen aufgegriffen und mit dem Bild der Kirche als Leib Christi, an dem verschiedene Organe ihren jeweils für den Gesamtorganismus unersetzlichen Dienst vollziehen, verdeutlicht (Römer 12,4-8; 1 Korinther 12,12-30).

²⁵⁹ VINZENZ VON PAUL 1981, S. 33.

²⁶⁰ An der Frage, ob mit dem neutestamentlichen Begriff „κλῆσις / klesis“ (1 Korinther 7,20) die soziologischen Kategorien der beruflichen und gesellschaftlichen Stellung des Christen zu verstehen sind, oder die religiöse Berufung zum Heil haben sich lebhafte Debatten entzündet. Für letzteres spricht die Tatsache, dass der griechische Begriff klesis im Neuen Testament immer die Berufung zur Christusgemeinschaft und nicht den Beruf meint. Auer deutet 1 Korinther 7,24 deshalb dahingehend, dass Paulus die überragende Bedeutung der Berufung in die Christusgemeinschaft über alle konkreten menschlichen Einordnungen in Stände gestellt habe. AUER 1966, S. 41.

²⁶¹ BOURS/KAMPHAUS 1991.

Die Tradition, eine bestimmte Gruppe von Berufen aufgrund einer asketischen Lebensformentscheidung von den übrigen Berufen in der Kirche besonders abzuheben, ist deshalb nicht einfach aus dem Evangelium abzuleiten²⁶², sondern hat ihre Wurzeln eher in der soziologischen Unterscheidung zwischen dem religiösen Menschen und dem religiösen Virtuosen, wie sie von Max Weber beschrieben wurde.²⁶³ Die asketische Lebenspraxis der Mönche war in der frühen Christenheit immer wieder ein Argument dafür, diese in besondere kirchliche Funktionen, als Bischöfe oder Gemeindeleiter in der Kirche zu rufen. So gelten noch heute die Ordensleute, gleich welcher Tätigkeit sie im konkreten nachgehen, als 'kirchliche Berufe'. Ihre asketische Lebensform, die Tatsache, dass sie bereit sind, auf bestimmte Aspekte des Lebens (eheliche Gemeinschaft, Reichtum, eigene Machtdurchsetzung) zu verzichten, weist sie als glaubwürdige Stifter von Vertrauen in die Botschaft Jesu aus. Auch die Lebensformverpflichtung des Zölibats für Priester und Bischöfe hat eine solche Funktion. Sie zeigt, dass jemand bereit ist, für seinen Beruf etwas einzubringen und nicht auf einen persönlichen Gewinn aus der Berufstätigkeit ausgerichtet ist.

Die 'geistlichen Berufungen' sollen sich deshalb durch eine aktive und klar beschriebene Verpflichtung auf eine Lebensform z.B. die zölibatäre Lebensform, die Gehorsamsverpflichtung oder das Armutsgelübde als vertrauensvolle und –würdige Nachfolger der Botschaft Christi ausweisen. Aber auch von den übrigen beruflich Mitarbeitenden in der Kirche, wird ein Lebenszeugnis über die rein beruflichen Tätigkeiten erwartet. Die Grundordnung des kirchlichen Dienstes formuliert die Lebensformerwartungen an die 'Berufe in der Kirche' jedoch eher in allgemeiner und passiver Form. Die Mitarbeitenden, einschließlich der Heimleitungen, sollen die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Einrichtungen nicht gefährden.²⁶⁴ Spezifisch von den katholischen Mitarbeitenden wird erwartet, dass sie „die Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre anerkennen und beachten.“²⁶⁵ Noch einmal herausgehoben wird von den leitenden Mitarbeitenden, „das persönliche Lebenszeugnis im Sinne der Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre“ erwartet.²⁶⁶

Damit stellt aber auch die Unterscheidung der Berufe in der Kirche anhand ihrer Verpflichtung zu einer bestimmten Lebensform eine variable und keine starre Grenze dar. Denn wenn die Evangelischen Räte auf eine Kultivierung der menschlichen Antriebe in den Bereichen Eros/Sexualität, Macht/Gewalt und Geld/Besitz hinzielen und sich an alle Christen richten, ist z.B. die zölibatäre Lebensweise nicht ihre einzige Verwirklichungsform. Johannes Bours sieht

²⁶² Bekanntlich lebten auch nicht alle Apostel zölibatär. Aus der Äußerung des Petrus in Mk 10,28 „Du weißt, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt.“ lässt sich nach 1Kor 9,5 („Haben wir nicht das Recht, eine gläubige Frau mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und wie Kephas?“) Verpflichtung zu einem ehelosen Leben in der beruflichen Nachfolge Jesu nicht ableiten. Dies hat die katholische Kirche im Gesetzbuch für die orientalischen (unierten) Kirchen auch anerkannt.

²⁶³ Vgl. WEBER 2010, S. 2. Teil, 5, §10, S.421.

²⁶⁴ „Alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben kirchenfeindliches Verhalten zu unterlassen. Sie dürfen in ihrer persönlichen Lebensführung und in ihrem dienstlichen Verhalten die Glaubwürdigkeit der Kirche und der Einrichtung, in der sie beschäftigt sind, nicht gefährden.“ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008b, S. Art.4,4.

²⁶⁵ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008b, S. Art 4,1.

²⁶⁶ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008b, S. Art 4,1 Dies gilt auch für die Gruppen der im pastoralen, katechetischen und erzieherischen Dienst stehenden Mitarbeitenden und für die Gruppe derer, die aufgrund einer *missio canonica* tätig sind.

in der christlichen Ehe und der christlichen Ehelosigkeit zwei Ausdrucksformen der Antwort auf die göttliche Bundestreue. "Der unauflösliche christliche Ehebund ist die Versichtbarung dieses Gottesbundes; die christliche Ehelosigkeit ist das hoffnungsvolle Ausschauen auf sein Kommen in Herrlichkeit und die Erfüllung des Bundes für alle."²⁶⁷ Ehe und Ehelosigkeit bezeichnen für ihn deshalb die Brennpunkte einer Ellipse: "Sie stellen das Geheimnis des Bundes in verschiedener Weise dar - und verhüllen es zugleich! Es liegt noch etwas Vorläufiges in ihnen, Vor-Zeichenhaftes."²⁶⁸ Der Blick auf bestimmte asketische Übungen birgt zudem das Risiko, das Wesen des kirchlichen Dienstes als Dasein für andere und für die Welt aus dem Blick zu verlieren.²⁶⁹

Die grundsätzliche Koppelung von Lebensformverpflichtungen an die Berufstätigkeit und ihre Überprüfung zum Zweck der Feststellung der inneren Motivation (Berufung) der Kandidaten und Mitarbeitenden ist insofern allen Berufen in der Kirche gemeinsam und hilft in der Unterscheidung beruflicher Tätigkeiten nicht wirklich weiter.²⁷⁰ Wie im Weiteren dargelegt wird, ist auch der Beruf der Leitung eines katholischen Altenheimes ohne eine geistliche Berufung und ihre Prüfung und Bestätigung nicht auszuüben. Die Klassifizierung der Heimleitungen als 'Berufe' und nicht als 'Berufungen' in der Kirche ist deshalb nicht nur theologisch unbegründet, sondern wird, wie im Weiteren gezeigt werden soll, auch den praktischen Anforderungen an ihre Tätigkeit nicht gerecht.

3.4 Pastorale Berufe

Die Feststellung, dass Caritas Pastoral ist, findet sich inzwischen in vielen Publikationen im Bereich der Caritas.²⁷¹ Gleichzeitig finden sich jedoch im kirchlichen Leben und Sprachgebrauch noch viele Hinweise darauf, dass Pastoral und Caritas als zwei nebeneinander stehende Bereiche betrachtet werden. In den Ordinariaten gibt es unterschiedliche Hauptabteilungen für Pastoral und Caritas. Angemahnt wird immer wieder eine engere Zusammenarbeit von Caritas und Pastoral und es wird unterschieden zwischen pastoralen Berufen und caritativen bzw. sozialen Berufen. Auch bei der Strukturierung der neuen 'Pastoralen Räume' oder 'Pastoraleinheiten' steht die Neuordnung der pfarrgemeindlichen und nicht der gesamtkirchlichen Strukturen (einschließlich der territorialen Strukturen der Caritas) im Vordergrund. Darum verwundert es nicht, dass die Leitungen katholischer Altenheime nicht als pastorale Berufe in den Blick geraten. Im kirchlichen Sprachgebrauch zählen zu den 'pastora-

²⁶⁷ BOURS/KAMPHAUS 1991, S. 39.

²⁶⁸ BOURS/KAMPHAUS 1991, S. 38.

²⁶⁹ "Vermehrt Menschen in den Dienst der Kirche zu rufen, bedeutet nicht, von allen spirituelle oder aktivistische Hochleistungen zu fordern. Es geht um das Wesen von Christsein und von Kirche: ein Dasein für die anderen, Dasein für die Welt." SCHÖNBORN 2011, S. 22.

²⁷⁰ Angesichts der zentralen Frage nach der Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit des persönlichen Lebenszeugnisses kann sogar gefragt werden, ob bzw... welche Wirkung die Zölibatsverpflichtung eines priesterlichen Gemeindeführers entfaltet, wenn sie von einem großen Teil der Gemeindeglieder angesichts einer Gesellschaft mit wachsendem Single-Anteil nicht mehr als besonderes Zeichen der eschatologischen Ausrichtung des Amtes erkannt wird.

²⁷¹ Vgl. TEPLAN 2013, S. 10.

len Berufen' die Priester, Diakone, Pastoral- und Gemeindereferenten und –referentinnen.²⁷²

Allerdings hinkt dieser Sprachgebrauch der kirchlichen Lehre hinterher. Bis zum 2. Vatikanischen Konzil bezeichnete das Wort 'Pastoral' das Handeln der Seelsorger, d.h. der Priester.²⁷³ Es zielte darauf ab, „Gott die schuldige Verehrung darzubringen u. allen Menschen die Heilswirkung zu vermitteln.“²⁷⁴ Insbesondere betraf die Pastoral deshalb die Bereiche der Verkündigung des göttlichen Wortes (Katechetik, Homiletik) und die Spendung der Gnadenmittel (Liturgik) sowie die 'Seelenleitung' durch den 'Seelenhirten'. Der *pastor bonus* galt über Jahrhunderte als das Ideal des kirchlichen Amtsträgers.²⁷⁵

Demgegenüber hat das 2. Vatikanische Konzil einen neuen Begriff von Pastoral eingeführt, der selbst 50 Jahre nach seiner Formulierung im kirchlichen Leben und Alltag noch nicht alle Bereiche des kirchlichen Lebens durchdrungen hat. In einer vielzitierten Fußnote zu der Überschrift der Pastoralkonstitution des Konzils *Gaudium et spes*, heißt es: „'Pastoral' aber wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt.“²⁷⁶ Daran anschließend kommt Paul Zulehner zu der einfachen Begriffsdefinition: „'Pastoral' wird verstanden als Handeln der (christlichen) Kirche(n), wie dieses stattfindet.“²⁷⁷ Pastorale Arbeit ist in diesem Sinne die Praxis der Kirche in verschiedener Ausprägung: pädagogisch und rhetorisch, rituell und künstlerisch, beratend und begleitend, pflegend und therapeutisch, administrativ und leitend. Pastoraltheologie wird deshalb auch als 'Praktische Theologie', im Sinne wissenschaftlicher Reflexion der kirchlichen Praxis betrieben.

²⁷² Ein Beispiel für die immer wieder anzutreffende unsichere und schillernde Verwendung des Begriffs des pastoralen Dienstes bzw. Berufes findet sich z.B. in einem Artikel von J. Kreidler zur Berufungspastoral. In ein und demselben Abschnitt wechselt der Autor von dem Begriffspaar "Dienst in der Kirche oder ein geistlicher Beruf" zu der Gegenüberstellung "geistlicher Beruf und pastoraler Dienst". Dies legt den Schluss nahe, dass der Dienst in der Kirche grundsätzlich als pastoraler Dienst verstanden wird. KREIDLER 2013, S. 56 Im weiteren Verlauf des Artikels wird jedoch deutlich, dass die pastoralen Berufe offenbar nicht die Berufe in der Caritas einschließen. Es wird nämlich unterschieden zwischen den "neueren pastoralen Berufen (Ständiger Diakon, Pastoralreferent/in, Gemeindereferent/in)" und dem "Berufsbild des Priesters" KREIDLER 2013, S. 62 Auch die Formulierung: „Die Erfahrung des Mangels in den Berufungen muss für die Kirche ein Alarmzeichen sein...“ KREIDLER 2013, S. 60 deutet angesichts der expandierenden Mitarbeitendenzahlen in der Caritas nicht darauf hin, dass dieser Bereich kirchlicher Aktivität im Fokus des Autors und seines Verständnisses von Berufung (zu pastoralen Tätigkeiten) liegt.

²⁷³ "Pastoral [...] ist der Inbegriff aller jener Lehren, Regeln und Grundsätze, welche darauf abzielen, gute, heilseifrige, erfahrene und treue Seelenhirten zu bilden. [...] Die Apostel, Bischöfe und Priester sind die Seelenhirten dieses Reiches unter dem obersten Hirten der Seelen - Christus selber." DÜX, S. 194f.

²⁷⁴ Vgl. "Ihre (sc. der Pastoraltheologie) Aufgabe ist, alle Gesetze und Regeln darzulegen und auslegen, nach denen das Seelsorgeramt i. s. dreifachen Beziehung als Lehr-, Priester- u. Hirtenamt verwaltet werden soll, um Gott die schuldige Verehrung darzubringen u. allen Menschen die Heilswirkung zu vermitteln (Lk 2,14; 19,10; Jo17,4) Sie hat somit die Seelsorger in die Kenntnis u. techn. Ausübung der pastoralen Tätigkeiten einzuführen, damit das Erlösungswerk Christi allen bis ans Ende der Welt durch Verkündigung des göttlichen Wortes (Katechetik, Homiletik), Spendung der Gnadenmittel (Liturgik) und Seelenleitung (s. den Art. Seelsorge) zugängl. gemacht werde (Mt 28,19)..." KOCH 1912, S. 1356.

²⁷⁵ Vgl. SIEVERNICH 2013, S. 37.

²⁷⁶ HÜNERMANN 2006, S. 592.

²⁷⁷ ZULEHNER/HAAS 1991, S. 14.

Dieses neue Verständnis von pastoralem Handeln taugt nicht mehr als Instrument für berufliche Unterscheidungen. Auch der Beruf der Leitung eines katholischen Altenheimes zeigt eine „Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen“ (s.o.). Mit der Entgrenzung des Pastoralbegriffs über die verkündigenden und liturgischen Arbeitsbereiche der Kirche hinaus, macht es keinen Sinn mehr, zwischen pastoralen Berufen (in den Pfarrgemeinden) und sozialen Berufen (bei den Caritasverbänden und caritativen Trägern) zu unterscheiden.

Der alltägliche kirchliche Gebrauch des Wortes 'pastoral' folgt aber offenbar immer noch eher einer organisatorischen Topographie, die zwischen Kirchengemeinden, Kategorialeseelsorge und Ordinariaten auf der einen Seite und verbandlicher und caritativer Arbeit auf der anderen Seite unterscheidet, als der von Bopp vorgeschlagenen theologischen Topographie, in welcher der Pastoralbegriff das innerkirchliche Bekennen und das nach außen gerichtete Bezeugen umfasst. Die Gefahren einer organisationslogischen Unterscheidung von 'caritativ' und 'pastoral' werden dort sichtbar, wo mit dem Begriff 'pastoral' der Unterton des 'eigentlich kirchlichen' verbunden wird. Dann sind in dieser Gegenüberstellung die organisatorisch direkt von Bischöfen und Priestern verantworteten 'pastoralen' Aufgaben die wichtigeren gegenüber den von Laien (Vorständen, Kuratoren, Geschäftsführungen, Heimleitungen u.a.) verantworteten Tätigkeiten in der Caritas.²⁷⁸

Festzuhalten bleibt zunächst, dass nach dem Verständnis des Konzils der Beruf der Leitung eines katholischen Altenheimes durchaus als 'pastoral' bezeichnet werden kann, der heutige kirchliche Sprachgebrauch, dies jedoch nicht zu erkennen gibt.

3.5 Laienberufe

Im kirchlichen Sprachgebrauch zählen alle Berufe, die nicht dem Weiheamt oder den Ordensberufen zugeordnet sind, zu den sogenannten 'Laienberufen'. Auch die Leitung eines katholischen Altenheimes wäre dieser Kategorie zuzuordnen. Der Begriff des 'Laien' steht im kirchlichen Sprachgebrauch gegenüber dem des 'Amtsträgers' bzw. des 'Klerikers'. Bis zum 2. Vatikanischen Konzil galten die Laien als 'Nicht-Kleriker'.²⁷⁹

Das Wort 'Laie' leitet sich vom griechischen *laos* (Volk) ab. Während in der griechischen Bibel das Wort 'Klerus' noch die ganze Gemeinde bezeichnete (1 Petrus 5,3) wandelte es sich seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts immer mehr zu einer Bezeichnung der führenden Amtsträger gegenüber den einfachen Kirchenmitgliedern.²⁸⁰ Am Ende dieser Entwicklung bezeichnete im 19. Jahrhundert der Begriff 'Klerus' „denjenigen der beiden kirchlichen Stände, in welchem das Priesterthum, Prophetenthum und Königthum Christi sich fortpflanzt, der

²⁷⁸ Dass ein solcher enggeführter Pastoralbegriff auf einen Holzweg führt, kann an der alten Tradition der Bezeichnung des Bischofs als „pater pauperum“ - Vater der Armen aufgezeigt werden. Denn wenn das Bischofsamt, als Hirtenamt d.h. als ein „pastoraler“ Beruf das caritative Handeln als wesentliches Verantwortung beinhaltet, wie soll dem gegenüber noch etwas „Eigentliches“ abgesetzt werden?

²⁷⁹ Klassisch für dieses Verständnis ist der Verweis in Wetzer/Welte's Kirchenlexikon, das unter dem Stichwort 'Laien' lediglich den Hinweis gibt: „s. Klerus“ Art. Laien 1882.

²⁸⁰ Vgl. KEHL 2001, S. 119f.

deßhalb im Besitze der von Christo den Aposteln verliehenen Vollmachten hinsichtlich des Opfers, der Lehre und Disciplin, die man unter dem allgemein Namen der Kirchengewalt begreift, sich befindet.[...] Das Verhältnis des Clerikalstandes zum Laienstande ergibt sich aus dem Zweck des Ersteren: Die Geistlichen sind die Hirten, Lehrer und Führer, und es würde dem Zweck der Einsetzung völlig widersprechen, wenn die Laien sie nicht als solche anerkennen wollten.²⁸¹ Diese Zweistände-Lehre hat Paul Zulehner am Ende des folgenden Jahrhunderts als „pastorales Grundscheisma“ der Kirche bezeichnet. Gegenüber einer vom Ursprung her geschwisterlichen Verfassung der Kirche habe sich eine Sozialform herausgebildet, „in der es nicht nur Berufene, nicht nur Subjekte gibt, sondern Berufene und Unberufene, Subjekte und Objekte, solche, die sich sorgen, und andere, die versorgt werden, eine lehrende und eine hörende Kirche, eine kirchliche Obrigkeit und `geistliche Untertanen`, Betreuer und Betreute. In die Reihe solcher Gegensatzpaare gehört auch das Paar `Klerus und Laien`.“²⁸²

Möglich wurde eine solche Aussage, weil inzwischen das II. Vatikanische Konzil mit der Feststellung, dass mit der Aufnahme in die Kirche, im Taufakt jedem Christen die drei Ämter Christi übertragen werden (LG 31) eine entscheidende Neuinterpretation der Dreiämterlehre vorgenommen hatte. In diesem Sinne können alle Christen als `Amtsträger` bezeichnet werden. Die neue Sicht des Konzils zeigt sich ebenso in der Feststellung, dass alle Träger eines spezifischen Amtes in der Kirche zunächst Mitglieder des Volkes Gottes sind. Programmatisch hat das Konzil die Aussagen zur Einheit des Volkes Gottes vor die Unterscheidung in Amtsträger und Laien gestellt (LG 4).²⁸³ Nicht mehr die Aufteilung in zwei Stände ist der Ausgangspunkt der Ekklesiologie, sondern die Gemeinschaft, die *communio* des Volkes Gottes: "Mit [...] der *communio*-Ekklesiologie ist die Vorstellung von der Kirche als einer *societas inaequalis* grundsätzlich überwunden. [...] Das] gemeinsame Volk-Gottes-Sein [geht] allen Unterscheidungen der Ämter, Dienste und Charismen voran", stellt Walter Kasper prägnant fest.²⁸⁴

Die Folgen dieser Neuausrichtung der Kirche am Bild des Volkes Gottes beschreibt Kardinal Kasper wie folgt: „Wenn wir Kirche im Sinn der [...] *communio* verstehen, dann bedeutet das einen kommunikativen, dialogischen und brüderlichen Stil in der Kirche, der sich von älteren imperialen, feudalen, und obrigkeitsstaatlichen Verhaltensmustern wie von einem scheinmodernen bürokratischen Stil unterscheidet. Eine solche *communio*-Sozialgestalt der Kirche entspringt nicht einer Demokratisierung der Kirche, sondern einer Realisierung der der Kirche eigenen Volk-Gottes und *communio*-Wirklichkeit. In diesem Sinn sollte das Leben der Kirche nach innen wie nach außen durch einen kommunikativen, partizipativen und dialogi-

²⁸¹ BUCHMANN 1882, S. 224.

²⁸² ZULEHNER 1989, S. 130.

²⁸³ Damit hat das Konzil die Beschreibung der Laien als `Nicht-Kleriker` abgelöst durch eine neue wertschätzende Definition, die in den Christgläubigen Vollmitglieder des Gottesvolkes sieht und ihnen die Teilhabe am dreifachen priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi zuspricht. Sie sind damit nicht mehr nur Helfer des Klerus, sondern nehmen selbstständig an der Sendung in der Kirche und der Welt teil.

²⁸⁴ KASPER 1987, S. 285.

schen Stil der Brüderlichkeit, der Freundschaft und des Vertrauens und durch eine hör- und lernbereite Dialogkultur geprägt sein.“²⁸⁵

Was bedeutet aber dieses Verständnis eines geschwisterlichen Miteinanders im Volk Gottes für die Frage der Übernahme beruflicher Aufgaben in der Kirche? Zunächst gilt, dass die Mitglieder der Kirche nicht erst durch einen Arbeitsvertrag, sondern durch die Taufe und die Firmung zu Mitarbeitenden der Kirche werden. Diese allgemeine Form der Mitarbeit wird als Apostolat beschrieben. Im Apostolat nehmen auch die Laien teil an der Heilssendung der Kirche. Das Konzil sieht ihre besondere Berufung darin, „die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann.“(LG 33) Man kann diese Bestimmung des Ortes laikalen Handelns zunächst so lesen, dass Orte gemeint sind, an denen kein anderer Vertreter der Kirche, d.h. ein Amtsträger oder Ordensangehöriger präsent sein kann. Eine Ergänzung erfährt diese Ortsbestimmung durch die mit dem weiteren Schlüsselbegriff der ‘Evangelisation’ verbundene Formulierung: „[Die Evangelisation] bekommt eine eigentümliche Prägung und besondere Wirksamkeit von daher, daß sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird“(LG 35).

Ist der berufliche Ort der Leitung eines katholischen Altenheimes aber mit dem Begriff der „gewöhnlichen Verhältnisse der Welt“ richtig bestimmt? Für eine Einrichtung, die sich öffentlich als Teil der Kirche ausweist, erscheint diese Formulierung fragwürdig. Mit der Bezeichnung als ‘katholisches Altenheim’ wird ja ein Anspruch erhoben, der sich gerade von den ‘gewöhnlichen Verhältnissen der Welt’ absetzen will. Diese Aufgabe wäre deshalb eher als kirchliche Leitungsaufgabe zu bestimmen. Im neuen Verständnis der Kirche als *communio* ist eine Übertragung verantwortlicher Aufgaben der Kirche an Laien ausdrücklich vorgesehen. Das Konzil bietet hier einen weiten Spielraum, der in Situationen des Priestermangels oder der Verfolgung sogar in den Bereich der „heiligen Aufgaben“ hineinreichen kann. Die Konzilsväter konstatieren: "Wenn nun einige [d.h. Laien, Anm. HH] von ihnen beim Mangel an geweihten Amtsträgern oder bei deren Verhinderung unter einem Verfolgungsregime nach Möglichkeit gewisse heilige Aufgaben stellvertretend erfüllen und viele von ihnen ihre ganzen Kräfte dem apostolischen Werk widmen, so müssen doch alle zur Ausweitung und zum Wachstum des Reiches Christi in der Welt mitarbeiten" (LG 35).

Auch wenn in den Konzilsdokumenten die Arbeitsbereiche von Laien und Klerikern damit näher zusammenrücken, sahen sich die Konzilsväter doch in der Pflicht, klare Linien zwischen dem allgemeinen Priesteramt des Kirchenmitgliedes und dem besonderen Priesteramt eines offiziell bestellten Amtsträgers zu ziehen. Allerdings konnte diese Aufgabe offenbar noch nicht zu einem wirklichen Abschluss gebracht werden. Die auf das Konzil folgende Diskussion um die Theologie des kirchlichen Amtes kann an dieser Stelle nicht vertieft werden. Welche Probleme die noch nicht klar definierte Grenze zwischen Laienberufen und amtlichen Berufen in der Kirche zeitigt, sei hier nur kurz angedeutet.

²⁸⁵ KASPER 2011, S. 4.

In den nachkonziliaren Texten des Lehramtes wird diese Abgrenzungsproblematik gerade an Texten zum Diakonat, der ja eine besondere Form der beruflichen Tätigkeit in der Caritas, das heißt auch für die Altenhilfe bilden könnte, deutlich. Die Kongregation für die Bischöfe stellt in einem nach-konziliaren Dokument fest: "Der diakonale Dienst ist vereinbar mit der Ausübung eines Berufes oder einer weltlichen Beschäftigung. Je nach den Umständen des Ortes und der dem einzelnen Diakon anvertrauten Aufgabe ist es wünschenswert, dass er eine eigene Arbeit und einen eigenen Beruf ausübt, damit er das Notwendige zum Leben hat. Dennoch macht die Ausübung von weltlichen Aufgaben aus einem Diakon keinen Laien."²⁸⁶ Wenn man die angeführten Begriffe: Beruf, weltliche Beschäftigung, eigene Arbeit, weltliche Aufgaben, nicht als stilistische Synonyme versteht,²⁸⁷ weisen sie auf eine gewisse Unsicherheit hin, wenn man den Unterschied zwischen dem Dienst z.B. der Leitung eines Altenheimes gegenüber dem Dienst des Diakons bestimmen will.²⁸⁸ Wenn die Unterscheidung weder im Bereich der Tätigkeiten noch auf der Ebene der Anstellungsträgerschaft zu suchen ist, wird die Differenz zwischen Klerikern und Laien aus dem Bereich der Merkmale eines Berufes herausgenommen und es fragt sich, wo sie zu suchen ist.

An anderer Stelle erweckt die Bischofskongregation den Eindruck, dass der Teilnahme der Laien an kirchlichen Aufgaben eine Grenze gesetzt werden müsse. Zwar betont sie, dass unterschiedliche Formen der Mitarbeit von Laien in liturgischen, pastoralen, katechetischen und anderen Werken notwendig sei, um dann aber zu warnen: "Dennoch gilt es zu vermeiden, dass die Gläubigen, mit Ausnahme besonderer Berufungen, nicht ein überwiegendes Interesse an kirchlichen Diensten und Aufgaben entfalten, ein Umstand, der sie vom weltlichen Bereich entfernen würde: dem beruflichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Bereich, weil dieses die Bereiche ihrer besonderen Verantwortlichkeit sind, in denen ihr apostolisches Handeln unersetzlich ist."²⁸⁹ In der Praxis scheint diese Grenze aufgrund des wachsenden Priestermangels auch in den neueren Pastoralplänen der deutschen Diözesen nicht zuletzt in der Frage der Gemeindeleitung immer mehr zu verschwimmen.²⁹⁰

Indem die Bischofskongregation in dem oben angeführten Zitat eine Zuordnung des 'beruflichen' zum 'weltlichen' Bereich herstellt, erweckt sie den Eindruck, als gäbe es in der Kirche keine Berufe. Um diese Grenze zu ziehen, muss man hier die *Berufswelt* der Laien, dort die *Berufung* zum Dienst der Kleriker und Ordensleute konstruieren. Man gerät damit aber wie-

²⁸⁶ KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE 2006, S. 136.

²⁸⁷ Gegen eine Interpretation als Synonyme spricht die additive Aufzählung.

²⁸⁸ Die Sorge, dass weltliche Aufgaben aus einem Diakon einen Laien machen könnten, spiegelt wiederum die Abwertung der 'weltlichen' Aufgaben gegenüber den 'geistlichen' Berufungen. Oder wird die 'weltliche Aufgabe' zum reinen Broterwerb abgewertet, die keine Elemente der Berufung enthält?

²⁸⁹ KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE 2006, S. 158 Der Text erweckt den Anschein, als befürchteten die Bischöfe, dass ein wachsendes Interesse von Laien an kirchlichen Berufen, zu einem Rückzug der Christen aus anderen gesellschaftlichen Bereichen führen könnte. Worauf könnte sich diese Befürchtung stützen? Widerspruchlich erscheint, dass die Kirche auf der einen Seite um Arbeiter im Weinberg des Herrn bittet, aber hier das Risiko eines Überangebots von Mitarbeitenden beschrieben wird. Oder geht es in schließlich nur um die Sorge, dass die ökonomische Attraktivität kirchlicher Berufe, die im alten Sprichwort „Unterm Krummstab ist gut leben“ ihren Ausdruck gefunden hat, zu groß werden könnte?

²⁹⁰ Pock 2006, S. 454.

der in die oben behandelten Fragen der Berufung und des Dienstcharakters der Tätigkeit aller Christen. Schließlich üben im allgemeinen Verständnis der Gesellschaft auch Priester und Ordensleuten Berufe aus.²⁹¹ Selbst die kirchliche Verwaltung behandelt, ob in der Gehaltsabrechnung, der Urlaubsgewährung oder der Sozialversicherung, die Inhaber dieser Ämter als 'Berufs'-tätige.

Auch kann die Art der Entlohnung der Arbeit, sei es durch die Kirche selbst oder andere Arbeitgeber nicht den Unterschied zwischen Klerikern und Laien bezeichnen. Denn Laien sollen durch die Kirche gerecht entlohnt werden, so wie die Kleriker auch (PO 21).²⁹² Und Kleriker, wie z.B. die Diakone oder die Priester im Schuldienst, können ebenso entlohten Tätigkeiten bei anderen Arbeitgebern nachgehen. Wenn die Art der Entlohnung einen Unterschied machen sollte, dann wäre dieser nicht zwischen den Klerikern und Laien zu suchen, sondern zwischen den Mitgliedern der Orden und den Ehrenamtlichen auf der einen Seite und den entlohten Klerikern und Laien auf der anderen Seite. Denn Orden, die eine strikte Gemeinwirtschaft pflegen und ihren Mitgliedern allenfalls ein 'Handgeld' auszahlen, arbeiten ähnlich unentgeltlich wie ehrenamtliche und freiwillige Mitarbeitende. Sie vermeiden bewusst den Bezug zwischen Entlohnung und Arbeit.²⁹³

Auch im Ausbildungsweg, einem zentralen Kriterium beruflicher Unterscheidung, finden sich zwischen den Berufen der sogenannten 'Laientheologen' und Priester keine Unterschiede in der Qualifikation (Theologisches Diplom und 2. Dienstprüfung), sondern nur Unterschiede, die sich auf die geistliche Begleitung hin zur Lebensform des Klerikers (Zölibat, Kollegialität im Presbyterium, Gehorsam gegenüber dem Bischof u.ä.) beziehen. Als einzige berufliche Sonderqualifikation kann die Ausbildung einer auf die Sakramentspendung bezogenen Ritenkompetenz betrachtet werden. Dies legt den Schluss nahe, dass in der Vorbehaltsaufgabe des Vorsitzes liturgischer Feiern, die zentrale berufliche Unterscheidung von Laien und Klerikern zu suchen ist.

²⁹¹ Die Klassifikation der Berufe 2010 (KldB 2010) führt z.B. unter der Systematikposition 8333 ANGEHÖRIGE GEISTLICHER ORDEN UND MUTTERHÄUSER auf und beschreibt ihre Tätigkeitsfelder. Sie umfasst folgende Unterpositionen: 83332 Angehörige geistlicher Orden und Mutterhäuser – fachlich ausgerichtete Tätigkeiten 83333 Angehörige geistlicher Orden und Mutterhäuser – komplexe Spezialistentätigkeiten BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011b, S. 1369 Auch die Kategorisierung von Kardinälen und Bischöfen in das Raster der Berufe stellt für die KldB 2010 kein Hindernis dar. Sie werden in der Unterposition 83394 FÜHRUNGSKRÄFTE – THEOLOGIE UND GEMEINDEARBEIT geführt, die Berufe umfasst, deren Angehörige Führungsaufgaben in der Theologie und Gemeindegearbeit übernehmen, welche einen hohen Komplexitätsgrad aufweisen und ein entsprechend hohes Kenntnis- und Fertigniveaun erfordern. Angehörige dieser Berufe übernehmen die geistliche und administrative Leitung eines bestimmten Gebietes, das üblicherweise zahlreiche lokale Gemeinden umfasst. BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011b, S. 1374.

²⁹² Vgl. PAUL VI. 1967, S. IV.20; KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE 2006, S. 159.

²⁹³ Zwar gilt auch für die Kleriker, dass sie lediglich eine „Sustentation“, d.h. einen Unterhalt beziehen. Dies gilt aber auch für Staats-(und Kirchen-)beamte, die nicht entlohnt, sondern besoldet werden. Auch der Beamtensold ist nicht auf die Leistung seines Empfängers sondern auf die Sicherung eines (standesgemäßen) Lebensunterhaltes gerichtet. Dort, wo die wirtschaftlichen Verhältnisse es der Kirche erlauben, orientiert sich der Umfang der Sustentation, wie derzeit in Deutschland, an den entsprechenden Beamtenbesoldungen.

Aber selbst in diesem Bereich ist die Trennlinie nicht scharf. Ein Indiz dafür findet sich wiederum im Direktorium für die Bischöfe. Dort wird einerseits festgestellt, dass in Situationen des Mangels an Klerikern der Bischof Laien zur stellvertretenden Übernahme von Aufgaben der 'Geistlichen' ermuntern soll.²⁹⁴ In solchen Situationen können Laien sogar die Ausübung des Predigtdienstes, der Vorsitz bei der sonntäglichen Liturgie in Abwesenheit des Priesters, der Dienst des außerordentlichen Kommunionsspenders, die Assistenz bei Eheschließungen, die Spendung der Taufe, der Vorsitz bei Beerdigungsfeiern und andere Aufgaben anvertraut werden. Dabei werden Laien offenbar Kompetenzen für die Ausübung von Tätigkeiten zuge-
traut, die normalerweise den Klerikern vorbehalten sind. Von den Vorbehaltsaufgaben des Diakons bleibt bei näherer Betrachtung dieses Katalogs wenig übrig. Deshalb werden die Bischöfe zugleich aufgefordert, darüber zu wachen, "dass solche Beauftragungen bei den Gläubigen keine Verwirrung hervorrufen im Hinblick auf das Wesen und den unersetzlichen Charakter des Priestertums des Dienstes, das wesentlich vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen unterschieden ist. Von daher wird man verhindern müssen, dass sich faktisch 'eine kirchliche Dienststruktur parallel zu jener etabliert, die auf das Weihesakrament gegründet ist' oder dass den Laien Begriffe oder Kategorien zugeordnet werden, die nur den Klerikern entsprechen, wie 'Kaplan', 'Hirte', 'Geistlicher' usw."²⁹⁵

Wenn aber das Priester- und Diakonenamt allein durch die Weihe und eine Lebensformverpflichtung bestimmt werden²⁹⁶, unabhängig von klaren Kompetenz- oder Tätigkeitsbeschreibungen²⁹⁷ und anderen beruflichen Eigenschaften, bleibt nur noch, diese Berufe durch ihnen reservierte Bezeichnungen zu klassifizieren. Für die berufliche Identität der Amtsträger wie auch der Laienberufe in der Kirche dürfte dies auf Dauer nicht stabilisierend wirken.

Es bleibt die Feststellung, dass für die Frage nach der Klassifizierung des Berufs der Heimleitung im kirchlichen Berufsfeld die Qualifizierung als 'Laienberuf' nichts beiträgt, da sie von Prämissen abhängt, die theologisch ins Wanken geraten sind. Schließlich wirkt auch im allgemeinen Sprachgebrauch die Bezeichnung einer Fachkraft und erst recht einer Leitungskraft als 'Laie' irritierend, da hier der Unterschied zwischen Laien und Fachleuten die Grenze zwischen beruflich unqualifizierten und qualifizierten Personen bezeichnet. Laie sein bedeu-

²⁹⁴ Diese Möglichkeit hatte schon das Konzil eröffnet: "Daher können und müssen die Laien, wenn auch den zeitlichen Sorgen verpflichtet, eine wertvolle Wirksamkeit zur Evangelisation der Welt ausüben. Wenn nun einige von ihnen beim Mangel an geweihten Amtsträgern oder bei deren Verhinderung unter einem Verfolgungsregime nach Möglichkeit gewisse heilige Aufgaben stellvertretend erfüllen und viele von ihnen ihre ganzen Kräfte dem apostolischen Werk widmen, so müssen doch alle zur Ausweitung und zum Wachstum des Reiches Christi in der Welt mitarbeiten. Deshalb sollen die Laien sich um eine tiefere Kenntnis der geoffenbarten Wahrheit bemühen und inständig von Gott die Gabe der Weisheit erbitten." II. VATIKANISCHES KONZIL 1965, S. Nr. 35.

²⁹⁵ KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE 2006, S. 159 f.

²⁹⁶ Mödl konzipiert, dass der Zölibatsfrage, in der Identität des Priesterberufs „fast eine Schlüsselrolle zukommt“. MÖDL 2013, S. 158.

²⁹⁷ Offenbar müssen sich diese Berufe durch eine geringer werdende Anzahl von Vorbehaltsaufgaben definieren. Für den Priesterberuf ist es die reservierte Zuständigkeitskompetenz für die Spendung der Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung. Auf die Folgen einer so engen Zuspitzung des Kompetenzfeldes und des Berufsbildes auf den liturgischen Bereich soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

tet einen Mangel an Fachkompetenz. Gerade dies kann aber vielen kirchlichen Berufsträgern, wie zum Beispiel den Leitungen katholischer Altenheime nicht attestiert werden. Die Titulierung der Leitung eines Altenheimes als 'Laienberuf' ist in dieser Perspektive Ausdruck einer fragwürdig gewordenen theologisch-kirchlichen Binnensprache.

3.6 Seelsorgeberufe und diakonische Berufe

Es ist auffallend, dass in der kirchlichen Terminologie der Begriff 'kirchlicher Beruf' vor allem den Berufen vorbehalten ist, die der Seelsorge zugeordnet werden. Wie oben dargestellt²⁹⁸ sind die Mitarbeitenden in den Altenheimen und ihre Leitungen in kirchenamtlichen Texten eher als Objekte denn als Subjekte der Seelsorge im Blick. Dabei sehen die deutschen Bischöfe gerade in Alten- und Pflegeheimen bedeutende Orte der Seelsorge, denn ihre Arbeit sei besonders „geprägt durch das christliche Menschenbild und das Verständnis der körperlich-seelischen Einheit des Menschen. Hieraus ergibt sich der große Stellenwert von Seelsorge und religiös-spirituelle Begleitung.“²⁹⁹ Auch dieses Hirtenwort vermittelt indirekt, dass die Mitarbeitenden in der Pflege nicht als Subjekte der Seelsorge gesehen werden. Wenn in einer Broschüre der Deutschen Bischofskonferenz zur Statistik des kirchlichen Lebens unter 'ausgewählten seelsorgerischen Arbeitsbereichen' im Jahr 2011 im Bereich 'Caritas, Soziale Dienste' nur 1.460 hauptamtlich Tätige ausgewiesen werden,³⁰⁰ ist der Schluss zulässig, dass die über 100.000 Mitarbeitenden in der stationären Altenhilfe nicht zu den 'seelsorglich Tätigen' gezählt werden.³⁰¹ Dies wird unter anderem mit der Feststellung begründet, dass die Pflege überwiegend in den Bereich des sogenannten „Tatzeugnis der Liebe“ (Zuwendung, Begleitung und Hilfe) falle und damit in der Regel kein explizites Glaubenszeugnis erfordere.³⁰²

Diese Unterscheidung dient dazu, die Anstellung von Angehörigen anderer Religionen oder Menschen ohne formelle Religionszugehörigkeit im Sinne der Grundordnung des kirchlichen Dienstes zu ermöglichen (mit Ausnahme von Leitungsstellen).³⁰³ So entsteht eine neue Unterscheidung: hier die pflegerischen Berufen, die in der Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen auf der Grundlage einer „gemeinsame Kultur des Helfens, die im Menschen tief verwurzelt ist“³⁰⁴ ausgeübt werden können, - dort eine Beschreibung von Seelsorge als

²⁹⁸ Vgl. I2.

²⁹⁹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2014, S. 34.

³⁰⁰ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2012, S. 13.

³⁰¹ Wenn die Bischöfe betonen: „Wir müssen weit mehr als bisher damit ernst machen, dass Seelsorge nicht allein Aufgabe der Priester und noch weiter gefasst, nicht allein Aufgabe der hauptberuflich in der Kirche Tätigen ist, sondern verstärkt Sache möglichst vieler in den Pastoralverbünden und Seelsorgeeinheiten“, dann sehen sie die Herausforderung darin, „den ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in ihrem Dienst (als Katechetin, Lektor, Pfarrgemeinderat/Pfarregemeinderat) kompetent zu helfen, sie dazu zu befähigen und geistlich zu begleiten.“ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2007, S. 51 Die Caritas-mitarbeitenden sind nicht im Blick.

³⁰² Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2014, S. 22f.

³⁰³ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2014, S. 34.

³⁰⁴ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2014, S. 22f.

„Sakramentenpastoral und Teilhabe am kirchlichen Leben“.³⁰⁵ Diese Unterscheidung zwischen pflegerischen und seelsorglichen Berufen hat in der Praxis fatale Konsequenzen³⁰⁶ und entspricht nicht der Sichtweise von herausragenden Pionieren der christlichen Nächstenliebe. Der heilige Vincenz von Paul (1581-1660) will im Dienst an den Kranken keine Unterscheidung zwischen Pflege und Seelsorge ziehen. Er stellt fest: "Weder Gott noch die Menschen sind damit zufrieden, wenn wir dem armen Kranken nur Nahrung und Heilmittel bringen. Wir haben nach Gottes Willen auch eine seelsorgliche Aufgabe an ihm zu erfüllen."³⁰⁷ Auch der Gründer des Deutschen Caritasverbandes, Lorenz Werthmann (1858-1921), dachte offenbar in diesem weiten Seelsorgebegriff: „Wegen des innigen Zusammenhangs zwischen irdischer und Seelennot und der Unmöglichkeit, letztere ohne die erstere zu beseitigen, sind die leiblichen Werke der Nächstenliebe auch ein Mittel der Seelsorge. Wegen der Notwendigkeit geistiger und religiöser Hilfe zur Beseitigung des mit der materiellen Not verbundenen sittlichen Elends ist sie sogar unmittelbare Seelenpflege und Seelenrettung.“³⁰⁸ Werthmann hätte demnach keine Probleme gehabt, auch die Leitungen katholischer Altenheime als 'Seelsorgeberufe' zu bezeichnen.³⁰⁹

Hinter den Formulierungen dieser beiden Promotoren der christlichen Caritas steht ein weites Verständnis von Seelsorge, das man als Sorge um den ganzen Menschen beschreiben kann. Es setzt sich ab von einem Seelsorgebegriff, der auf (neu-)platonische dualistische Menschenbilder zurückgreift. Diese antiken Vorstellungen, dass im niederen, triebhaften Körper des Menschen eine höhere, geistige Seele eingeschlossen sei, die aus dem Diesseits zur Wiedervereinigung mit einem jenseitigen höheren Wesen strebe, blieb nicht ohne Einfluss auf die christliche Theologie und den kirchlichen Seelsorgebegriff.³¹⁰ Heutige Seelsorgekonzeptionen knüpfen dagegen am biblischen Verständnis von Seele an.³¹¹ Schon im Blick auf das hebräische Äquivalent des deutschen Wortes Seele, den Begriff der *näfäsch*, zeigt sich wie fremd dem semitischen Denken der griechische Leib-Seele Dualismus war. Die Seele war für den Hebräer körperlich in der Kehle des Menschen lokalisiert. Im Hauch des Atems, im Einverleiben von Nahrung und Flüssigkeit und in den Schlagadern atmete, floss und pulste

³⁰⁵ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 42.

³⁰⁶ „So wird Seelsorge oft reduziert auf ein wöchentliches Angebot der Eucharistiefeier, aber ohne die erforderliche Gemeindegliederung und ohne inhaltliche Rückbindung in den Lebenskontext der Bewohner und in das Leben der Einrichtungsgemeinschaft. Mitarbeitende der Pflege berichten, dass ihre Aufgabe wesentlich darin besteht, Bewohner zum Gottesdienst zu bringen bzw. vom Gottesdienst abzuholen. Pflegepersonal und Bewohner bleiben selbst in den liturgischen Feiern getrennt. Die Seelsorge begrenzt sich auf den sakralen Sonderraum, während die Pflege – der funktionalen Systemlogik folgend – zu einer reinen Leibsorge mit psychosozialer Fachlichkeit degradiert wird.“ SCHRAGE 2012, S. 333.

³⁰⁷ VINZENZ VON PAUL 1960, S. 106.

³⁰⁸ WERTHMANN 1958, S. 150 f.

³⁰⁹ Auch die deutschen Bischöfe betonen in ihrem Wort zur Pflege im Alter: „Seelsorger können nach diesem Verständnis nicht nur die speziell zur Seelsorge Beauftragten, sondern grundsätzlich alle Beteiligten sein: Ärzte, Pflegenden, Angehörige, Freunde, Nachbarn und der zu Pflegenden selbst.“ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2011, S. 37 Zugleich reservieren sie den Begriff Seelsorge für den spezifischen Dienst der beauftragten SeelsorgerInnen: Die Einbeziehung von Seelsorge ist eine Hilfe und Bereicherung für eine gelingende Pflege. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2011, S. 42.

³¹⁰ Vgl. NAUER 2010, S. 32–38.

³¹¹ Vgl. NAUER 2010, S. 115f.

das Leben. So zeigt das Wort *näfäsch* eine Bedeutungsvielfalt, die über die Bezeichnung des Organs hinaus den Hunger, die Begierde, die Emotionen, die Bedürftigkeit, den Atem, das Leben und die ganze Person meinen kann.

Insofern ist es fragwürdig, dass im kirchlichen Sprachgebrauch die Berufe in der Pflege und ihre Leitungen nicht zu den Seelsorgeberufen gezählt werden. Der Grund dafür liegt wohl in einem bestimmten Verständnis von Seelsorge, das den Begriffen der platonischen Philosophie (Der Körper als das Gefängnis der Seele) folgt. Wenn die 'Seele' dem 'Körper' gegenübergestellt wird, ist die Gegenüberstellung von Seelsorge und Leibsorge naheliegend. Ein solches Verständnis von Seele und Sorge um die Seele wird dem biblischen Befund jedoch nicht gerecht.³¹²

Dabei ist ein erweiterter, nicht allein auf das individuelle jenseitige Seelenheil bezogener Begriff von Seele und Seelsorge in der caritativen Arbeit nicht neu. Die moderne Trennung zwischen Psychologie und Physiologie, zwischen seelischen und körperlichen Funktionen des Menschen war dem Bereich der Pflege lange Zeit fremd. Dies hat Silvia Käppeli in ihrer umfangreichen Arbeit zur Geschichte des Mitleidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege herausgearbeitet. Nicht die Trennung zwischen Körper und Seele, sondern das zentrale Motiv des mitleidenden Gottes hat das Selbstverständnis der Pflege Jahrhunderte geprägt.³¹³

Die Hauptthese ihrer Arbeit ist, dass die Gestalt des mitleidenden Gottes Ur- und Vorbild der jüdischen und christlichen Krankenpflege darstellt. Im ersten Teil ihrer Untersuchung belegt sie dies für die ersten 400 Jahre im oströmischen Reich. Offenbar ließen sich viele Christen und Juden der Spätantike durch den Glauben an einen mitleidenden und aus seinem Mitleiden heraus helfenden Gott zur Nachahmung göttlicher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gegenüber Bedürftigen motivieren. Sie nahmen am Leiden ihrer Zeitgenossen Anteil und waren bereit sie zu pflegen. Wie auch von anderen Autoren beschrieben, wurde die Sorge für andere zu einem der wichtigsten Erkennungs- und Unterscheidungsmerkmale des Christentums und des Judentums in der Antike.³¹⁴ „Für die praktische Ausübung der Krankenpflege wurden schließlich die Synagoge und die jüdische Gemeindeverwaltung sowie die werdende Kirche die richtungsweisenden Institutionen.“³¹⁵ Auch in der nachkonstantinischen Zeit erkennt Käppeli eine Weiterentwicklung der Krankenpflege im religiös-geistigen Horizont des rabbinischen Judentums und des frühen Christentums. So stellt sie fest: „Die Beistandszusage 'Mit ihm bin ich in der Not' ist somit in beiden Gemeinschaften [Christen und Juden, Anm. HH] zur regulierenden und integrativen Kraft zur Erhaltung des Lebens des Einzelnen und der Gemeinden geworden. Insofern die Pflege der Kranken vom Vorbild des mit-

³¹² Vgl. NAUER 2007.

³¹³ KÄPPELI 2004.

³¹⁴ "[...] eine neue bisher unbekannte Einrichtung, ein neues Werk christlicher Liebe zeigt sich in diesem Zeitraum - die Errichtung von Hospitälern und Xenodochien." RATZINGER 2001, S. 139.

³¹⁵ KÄPPELI 2004, S. 281.

leidenden Gottes geprägt war, kann sie als Liebes- und Glaubenswerk bezeichnet werden.“³¹⁶

Unabhängig von der späteren fachlichen Differenzierung der Pflege aus der allgemeinen Armenhilfe heraus ist ihre Prägung durch den Topos vom mit-leidenden Gott entscheidend.³¹⁷ Folgende Aspekte kennzeichnen dieses Hilfehandeln: existentiell gegenwärtig sein bei den Leidenden, verfügbar und abrufbar sein für die Leidenden, ihnen zur Verfügung stehen, einstehten für die Rechte, Würde, Bedürfnisse und Interessen der Leidenden, aktives Eingreifen und Sich-Einmischen ins Leid eines Menschen, verschiedene Arten des Beistandleistens, Treue und Verlässlichkeit im Beistehen, eigenes Leiden auf sich nehmen als Folge des Mitleidens mit den Leidenden.³¹⁸

Käppeli sieht in einem solcherart geprägten Hilfehandeln auch eine Entsprechung in den Bedürfnissen der Leidenden, die dazu beigetragen habe, dass sich der Topos des mit-leidenden Gottes und die Nachhaltigkeit der biblischen Verpflichtung der Gläubigen zur Nachahmung des barmherzigen Gottes über lange Zeiten stabil zeigten. Käppeli verweist auf das „existenzielle Bedürfnis des leidenden Menschen, in Krisen und Notzeiten einen jederzeit verfügbaren Anwalt zu haben, der in sein Leiden selbst dann eintritt, wenn er als Folge davon - im schlimmsten Fall - selbst stirbt. Dass Gott auf dieses Bedürfnis eintritt, ist wohl die bedeutendste Botschaft der christlich-jüdischen Offenbarung. Ihre wegweisende Bedeutung für die Leidenden und die Krankenpflege kann deshalb garnicht überschätzt werden.“³¹⁹

Einer einseitigen moralischen Überbeanspruchung und Verausgabung der Pflegekräfte wirkte dieser Topos dadurch entgegen, dass die Mit-Leidensfähigkeit und -bereitschaft der Pflegeperson der therapeutisch wirksame und deshalb zentrale und unentbehrliche Kern der Pflege wurde. „Das Mit-Leiden erleichtert nicht nur den Empfänger, sondern vervollkommenet letztlich den Erbringer.“³²⁰

Eine deutliche Wende in diesem Pflegeverständnis konstatiert Käppeli im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Käppeli stellt fest, dass das freiberufliche, säkulare Pflegeparadigma nicht ohne Wirkung auf die Pflegebedürftigen bleibt. Zwar hätte die Pflege auch im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert von den Leidenden abgedeckt, was diesen aus einem einseitig angewendeten naturwissenschaftlichen Paradigma der Medizin drohte: die Verobjektivierung zum messbaren organischen oder psychischen System. Die Erweiterung grund- und behandlungspflegerischer Verrichtungen und die damit einhergehende Fragmentierung der

³¹⁶ KÄPPELI 2004, S. 275.

³¹⁷ Von einer klar umrissenen Krankenpflege, geschweige denn als eigenständiger Beruf, kann in diesen ersten Jahrhunderten noch nicht die Rede sein. Der Begriff des 'Armen' umschloss sowohl wirtschaftlich bedürftige Arme als auch pflegebedürftige Kranke und Gebrechliche. Eine strenge Unterscheidung zwischen geistig- spiritueller und körperlicher Bedürftigkeit war dem damaligen Denken fremd. Beides wurde unter Armut und Krankheit subsumiert. „Erst durch die Entwicklung anstaltlicher Versorgung von Witwen und Waisen, Armen und Kranken entstehen differenzierte Tätigkeitsfelder und wird die Krankenpflege als eigenständige Tätigkeit fassbar.“ KÄPPELI 2004, S. 54.

³¹⁸ Vgl. KÄPPELI 2004, S. 282.

³¹⁹ KÄPPELI 2004, S. 274.

³²⁰ KÄPPELI 2004, S. 274.

Pflege und der Kranken habe jedoch den seelsorglichen Auftrag der Pflege bald ganz zum Verschwinden gebracht. Religiöses sei nicht mehr auf die Mysterien des Lebens und die intrinsische Transzendenz der Krankenpflege bezogen worden, sondern sei nun als Teil der soziokulturellen Identität des Kranken konzipiert worden. Damit sei die seelsorgliche Rolle der Krankenpflege derjenigen des Pfarrers nachgeordnet worden. Das Religiöse war nicht mehr wesentlicher Bestandteil der Pflege, sondern wurde zu deren Gegenstand. Die Schwestern seien zu religiöser Toleranz aufgefordert worden und darum gebeten worden, die Patienten nicht religiös anzusprechen. Das habe dazu geführt, dass die Leidenden sich nicht mehr auf die Anteilnahme und den daraus erwachsenden Beistand der Pflegenden verlassen konnten und stattdessen anderswo Trost, Hoffnung und Geborgenheit suchen mussten.³²¹

Der historische Rückblick zeigt, dass wichtige Quellen des Seelsorgeberufs der Alten- und Krankenpflege in der Neuzeit verschüttet wurden. In den vergangenen Jahrzehnten wurde ihm die seelsorgliche Kompetenz entzogen und streitig gemacht. Dazu beigetragen hat nicht nur die Inanspruchnahme der Pflege durch die Medizin, sondern auch die Monopolisierung des Seelsorgebegriffs für die 'geistlichen Berufe' in der Kirche.³²² Obwohl Silvia Käppeli die seelsorglich-religiöse Dimension des Pflegeberufs von ihren jüdisch-christlichen Wurzeln her und in ihrer geschichtlichen Genese detailliert aufgearbeitet hat, gerät bis heute im kirchlichen Diskurs die seelsorgliche Aufgabe und Kompetenz der Pflegeberufe kaum in den Blick. In der Unterscheidung zwischen professioneller Seelsorge mit theologischer Ausbildung und unbezahlter Laienseelsorge finden die Mitarbeitenden in den Altenheimen noch keinen Raum.³²³ Mit der äußerst reduzierten Präsenz der Ordens- und Priesterberufungen in der Pflege stellt sich die Frage, wie beruflich Pflegende künftig die Verantwortung für eine zeitgemäße Ausgestaltung des Motivs des mit-leidenden Gottes in der Pflege tragen können, beziehungsweise übertragen bekommen.

³²¹ Vgl. KÄPPELI 2004, S. 386f.

³²² Die häufig gegenüber den Berufen in der Caritas ausgesprochene Verdächtigung, dass ihre Professionalisierung die ehrenamtlichen Gemeindemitglieder diakonisch entlaste und entmündige, könnte hier auch auf die theologische Professionalisierung der Seelsorge angewandt werden. Wenn Manfred Lütz befürchtet, dass aufgrund von Professionalisierung „die reibungslose Künstlichkeit in menschlichen Beziehungen zunehmen, die menschliche Wärme aber, die die existenzielle Begegnung ausstrahlt, wird den Menschen vorenthalten“ und fragt, „Wie kann also die nicht-professionelle Liebe wieder ins Zentrum der Caritas rücken?“ dann müsste nicht nur auf die Ehrenamtlichen, sondern auch auf die Pflegenden geschaut werden, die im Bezug auf die Seelsorge auch „oft nur als Lückenbüßer oder zweitbeste Hilfen abqualifiziert[en]“ werden. Das hieße im Sinne von Manfred Lütz für die hauptamtlichen Seelsorgeberufe in der Kirche und die Institution Kirche selbst, dass sie sich „vielmehr aktiv für eine Aufwertung der nichtprofessionellen [seelsorglichen, Ergänzung HH] Hilfen einsetzen, indem sie wertschätzend, ermutigend und respektvoll mit diesen Christen umgehen. Sie müssen bescheiden die Grenzen ihrer professionellen Kompetenz offenlegen und deutlich machen, dass aus christlicher Sicht „ehrenamtliche“ existenzielle Sorge um den Menschen stets „besser“ ist als all die wichtigen professionellen Hilfen.“ LÜTZ 2013, S. 146 Ob diese strikte Differenzierung und Höherbewertung ehrenamtlicher gegenüber professioneller Arbeit gerechtfertigt ist, wird an anderer Stelle dieser Arbeit diskutiert.

³²³ "Wollen Menschen dagegen gezielt seelsorglich tätig sein, dann besteht die Möglichkeit, sich ehrenamtlich, d.h. ohne Bezahlung, in der Funktion von LaienseelsorgerInnen zu engagieren. Ein Engagement, dem sich hauptsächlich Frauen widmen, die z.B. in Gemeinden, im Krankenhaus, im Hospiz oder auch in der Telefonseelsorge mitarbeiten. Unterziehen sich Menschen dagegen einer theologischen Ausbildung, besteht die Möglichkeit, im Auftrag und zumeist auch bezahlt von Kirchen in amtlicher Funktion als professionelle SeelsorgerInnen tätig zu werden." NAUER 2010, S. 11.

Die Frage, was der Begriff 'Seelsorgeberufe' zur beruflichen Verortung der Leitungen katholischer Altenheime beitragen kann, muss zunächst dahingehend beantwortet werden, dass er keine klare Grenzziehung ermöglicht. Andreas Lob-Hüdepohl möchte ihn dennoch nutzen, um Schwerpunktsetzungen innerhalb der beruflichen Kompetenzen zu beschreiben. Lob-Hüdepohl erkennt zunächst an, dass die Sorge um das religiöse Seelenheil alle Bereiche kirchlichen Lebens wie Verkündigung und Katechese, Liturgie und Sakramente, Diakonie und politischen Welteinsatz umfasse. Sie seien in ihrer Verschränkung für das *salus animarum*, für das Heil der Seelen konstitutiv. Er differenziert dann zwischen 'caritativer Beratung' und 'professioneller Psychotherapie', die auf seelische Heilsamkeit zielen, gegenüber 'Seelsorge', die das traditionell formulierte religiöse Seelenheil vor Augen hat. Beide, seelische Heilsamkeit und religiöses Seelenheil, seien nicht deckungsgleich. Seelsorge habe die Gottesbeziehung des Menschen im Blick, sie sei interessiert am Wachhalten der Gottesfrage und an Glaubenshilfe.³²⁴ Die Gewichte unterschiedlich verteilend unterscheidet er deshalb die "diakonale Seelsorge, die Menschen aufsucht und bei der Bewältigung ihrer Lebensnöte ganzheitlich unterstützt" von der „seelsorgende[n] Diakonie, die ausdrücklich das Gottesverhältnis thematisiert, um den Menschennöten nahe und so besser bei zu kommen.“³²⁵

Die Einführung des Begriffs der 'Diakonie' in die Unterscheidung zeigt sich aufgrund neuerer exegetischer Befunde zum Diakoniebegriff in den neutestamentlichen Schriften als wenig hilfreich. Anni Hentschel stellt resümierend fest: „*Diakonos* wird weder in der Briefliteratur noch in der Apg [Apostelgeschichte, Anm. HH] für ein sozial-karitatives Dienstant oder für liturgische Dienste beim Abendmahl verwendet. Die im Neuen Testament erwähnten *diakono*i haben in den Gemeinden kein sozial-karitatives Dienstant inne, sondern ein Verkündigung und Gemeindeorganisation umfassendes Leitungsamt. Eine Trennung von 'Wort-ämtern' und 'Dienstämtern' ist durch die neutestamentlichen Texte nicht belegt. Zur glaubwürdigen Verkündigung oder Lehre gehört vielmehr auch die glaubwürdige Lebensweise sowie die organisatorische und sozial-karitative Belange umfassende Verantwortung.“³²⁶

Vor diesem Hintergrund erscheint weder die Nutzung des Seelsorgebegriffs,³²⁷ noch die des Diakoniebegriffs als sonderlich hilfreich, um den Ort der Heimleitungen in den Berufen der Kirche zu bestimmen. Eine Grenzziehung zwischen Seelsorgeberufen und diakonischen Berufen ist aus der griechischen Bibel nicht zu begründen. Wenn man wie Lorenz Werthmann die caritativen Berufe aus einer ganzheitlichen Anthropologie betrachtet, die den Menschen in einer engen Verflechtung sozialer, somatischer, emotionaler, mentaler und spiritueller Di-

³²⁴ Vgl. LOB-HÜDEPOHL 2006, S. 40

³²⁵ LOB-HÜDEPOHL 2006, S. 40

³²⁶ HENTSCHEL 2013, S. 229.

³²⁷ Für die Beibehaltung eines weiten Seelsorgebegriffs spricht sicher seine Bekanntheit im kirchlichen und außerkirchlichen Kontext. Er ist bis heute ein geschätztes Alleinstellungsmerkmal kirchlicher Arbeit. Dennoch bleibt der Begriff aufgrund einer Jahrhunderte alten abendländischen Denktradition der individuellen psychisch-spirituellen Ebene verhaftet. Die körperlichen oder mentalen Ebenen des Menschen ebenso wie eine Ausrichtung auf die Gemeinschaft sind nur schwach in ihm verankert. Dass die Sorge um die Seelen das oberste Gesetz der Kirche sei, (CIC 1983, can 1752) kann zwar als konsequente Ausrichtung der Kirche auf den ganzen Menschen gelesen werden, lässt sich aber auch leicht in individualistischer Verkürzung verstehen. Die 'Seele der Gemeinde' wird wohl meistens nicht mitgedacht.

mensionen denkt, dann ist die Gegenüberstellung von diakonischen Berufen zu 'Seelsorgeberufen' eine fragwürdige Unterscheidung.

3.7 Kirchliche Berufe, Berufe der Kirche, Berufe in der Kirche

Wie schwer es der Kirche fällt, eine terminologische Kategorisierung ihrer Berufe zu bewerkstelligen, lässt sich an der Suche nach einem passenden Begriff für die kirchliche Personalrekrutierung ablesen. Zwar stellt der Direktor des 'Zentrum für Berufungspastoral - Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz für die Pastoral der geistlichen Berufe und kirchlichen Dienste' in einem Artikel unter Bezug auf LG 31 fest, dass die Rede von der Berufungspastoral auf der Überzeugung beruht, „dass jeder und jede Getaufte den je eigenen Dienst entdecken soll und finden kann“ und es dabei um die Entfaltung der in der Taufe grundgelegten priesterlich-königlich-prophetischen Berufung jedes Christen gehe.³²⁸ Aber wenig später stellt er bereits in Frage, ob die Tätigkeit der Priester und Ordensleute mit dem Begriff 'Beruf' adäquat abgebildet würde und ob diese nicht eher als Berufungen von einem „Beruf unter anderen“ abgehoben werden müssten.³²⁹

Diese Unsicherheit schlägt sich auch in der Benennung der zuständigen Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz nieder. Bis in die 1960er Jahre existierten das Päpstliche Werk für Ordensberufe (PWO) und das Päpstliche Werk für Priesterberufe (PWP) nebeneinander. Sie wurden in Deutschland 1966 im Päpstlichen Werk für geistliche Berufe (PWB) zusammengeführt. Ein Jahr später errichtete die Deutsche Bischofskonferenz eine entsprechende Arbeitsstelle des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in Deutschland in Freiburg im Breisgau. Bereits 1970 wurde der Name ersetzt durch die Bezeichnung 'Informationszentrum Berufe der Kirche'. Fast drei Jahrzehnte später erfolgte eine erneute Umbenennung. Seit 1999 trägt die Stelle den Namen 'Zentrum für Berufungspastoral. Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz für die Pastoral der geistlichen Berufe und kirchlichen Dienste'.³³⁰

Es soll deshalb noch einmal versucht werden, Schneisen durch das Dickicht der kirchlichen Berufsterminologie zu schlagen. Immerhin könnte man drei Parzellen von einander abtrennen.

Als kirchliche Berufe werden durch die adjektivische Konstruktion Berufe bezeichnet, die eine spezifisch kirchliche Eigenschaft und damit in der Kirche ihr genuines und geeignetes Einsatzfeld haben (im Gegensatz zu 'nichtkirchlichen Berufen'). Dass der Begriff 'kirchlicher Beruf' damit über den 'geistlichen Beruf' hinausgeht, zeigt sich z.B. auf der Internetseite des Zentrums für Berufungspastoral, das unter diesem Begriff Links zu folgenden Berufen bündelt: "Priester, Ordensmann/frau, Leben im Säkularinstitut, Virgo Consecrata, Apostolats-helferin, Pastoralreferent/in, Gemeindereferent/in, Diakon, Pfarrsekretär/in, Küster-, Mes-

³²⁸ SCHMIDT 2013, S. 65.

³²⁹ SCHMIDT 2013, S. 70.

³³⁰ SCHMIDT 2013, S. 69–73.

ner/in, Kirchenmusiker/in, Religionslehrer/in, Religionsphilologe/in, Missionsberufe, Soziale Berufe".³³¹

Was könnte aber diese spezifisch kirchliche Eigenschaft eines Berufes sein? Die Antwort kann nur in den spezifischen Eigenschaften der Kirche gesucht werden, die sich in bestimmten Berufen evtl. widerspiegeln. In erster Linie ist die Sakramentalität der Kirche eine Eigenschaft, die sie von anderen Organisationen unterscheidet und die offenbar auch das Kriterium für die Unterscheidung zwischen kirchlichen Berufen und sonstigen Berufen in der Kirche darstellt. Denn unter diese Kategorie fallen zunächst die durch das Sakrament der Weihe und zur Verwaltung der Sakramente bestimmten Berufe und dann wiederum Berufe, die diesen entweder direkt zuarbeiten (Pfarrsekretärin, Pastorale Mitarbeiter...) oder in der Feier der Sakramente mitbeteiligt sind (Kirchenmusiker, Pastorale Mitarbeiter).³³²

Die Frage der Ausrichtung der Berufe auf den sakramentalen und amtlichen Bereich scheint ein zentrales Kriterium für die kirchliche Terminologie zu sein. Auf der Internetseite der Erzdiözese Freiburg findet sich die Aussage: „Obwohl Menschen ganz unterschiedlicher Professionen in der Kirche arbeiten, gibt es Berufe, die in besonderer Weise auf den kirchlichen Dienst ausgerichtet sind. Dazu zählen pastorale Berufe ebenso wie andere kirchliche Dienste: Priester, Diakon, Pastoral- und Gemeindereferent/-in, Religionslehrer/-in, Kirchenmusiker/-in, Mesner/-in, Pfarrsekretär/-in...“³³³ Die Kategorisierung als 'kirchlicher Beruf' aufgrund der Ausrichtung auf kirchliche Amtspersonen und ihre Tätigkeiten, erklärt auch, weshalb Hauswirtschaftlerinnen, nur wenn sie als Haushälterinnen für einen Priester arbeiten, und Sekretärinnen, nur wenn Sie als Pfarrsekretärinnen arbeiten, durch einige Diözesen den 'kirchlichen Berufen' zugerechnet werden. Die Sekretärin in einem kirchlichen Altenheim oder die Hauswirtschaftlerin in einer Pflegewohngruppe in einem Altenheim der Caritas wird nach Durchsicht einschlägiger Internetseiten und Broschüren jedenfalls nicht unter der Kategorie der 'kirchlichen Berufe' genannt. Das heißt, eindeutig zur Kategorie der kirchlichen Berufe zählen nur Berufe, die durch eine Weihe, ein Gelübde oder eine spezifische Beauftragung durch die Kirche in Dienst genommen werden. Die anderen, nur unsicher der Kategorie der 'kirchlichen Berufe' zugeordneten Berufe zeichnen sich dadurch aus, dass sie die berufliche Tätigkeit der 'kirchlichen Berufe' unmittelbar unterstützen. So steht in der Mitte des Begriffsfeldes 'kirchliche Berufe' die Gruppe der geweihten Amtsträger und durch Gelübde gebundenen Ordensleute umgeben von einem weiteren Kreis der ihnen im Arbeitsfeld der

³³¹ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ.

³³² Diese Begrifflichkeit und Zuordnung wird jedoch nicht von allen deutschen Diözesen geteilt. So fallen abweichend von der oben zitierten Zuordnung die sozialen Berufe auf der Internetseite der Diözesanstelle Berufe der Kirche der Erzdiözese Freiburg zwar noch unter die Kategorie "Berufe der Kirche". Dann aber werden die Subkategorien "Kirchliche Berufe und Berufungen" und "Weitere Berufe" gebildet. Unter letzterer öffnet sich eine Seite mit weiteren Kategorien. Die letzte lautet "Soziale Berufe". Beim Anklicken wird man weitergeleitet auf die Internetpräsenz des Deutschen Caritasverbandes. Unsicher ist man sich offenbar darüber, wo Kirchenmusiker, Messner und Pfarrsekretärinnen einzuordnen sind. Dieselbe Internetseite der Erzdiözese Freiburg führt auch sie unter der Rubrik 'Weitere Berufe'. Der eigene Internetauftritt der Erzdiözese selbst führt sie als 'kirchliche Berufe', mit der Begründung, dass sie besonders auf den kirchlichen Dienst ausgerichtet sind. ERZDIÖZESE FREIBURG 05.10.2014.

³³³ ERZDIÖZESE FREIBURG 24.09.2014.

Verkündigung und des Gemeindeaufbaus unmittelbar nahestehenden Berufe, wie z.B. die Gemeinde- und PastoralreferentInnen.³³⁴

Die Genitiv-Konstruktion ‘Beruf der Kirche’ (Possessivgenitiv) betont, dass die Kirche über diese Verfügungsgewalt besitzt. Dies kann der Einfluss der Kirche auf die Ausbildungsgänge sein, wie dies z.B. für die akademische theologische Ausbildung gilt, die durch Konkordate abgesichert ist.³³⁵ Auch das Noviziat als vorbereitender Bildungsweg für die Ordensberufe unterliegt allein dem Gestaltungswillen der Orden. Weitere kirchliche Verfügungsgewalt über Berufe besteht z.B. durch die Regulierung des spezifischen Arbeitsmarktes. So sind die Arbeitsmärkte für katholische KüsterInnen, PfarrsekretärInnen, KirchenmusikerInnen, Gemeinde- und PastoralreferentInnen durch die Diözesen bestimmt. Solange die Ausbildungswege der Heimleitungen nicht einer solchen Einflussnahme der Kirche unterliegen, werden sie auch nicht den ‘Berufen der Kirche’ zugerechnet werden.

Während die Parzellen der ‘kirchlichen Berufe’ und der ‘Berufe der Kirche’ eng beieinander liegen und je nach Diözese die Schneisen zwischen ihnen unterschiedlich gepflegt und begradigt werden, ist die Schneise zwischen diesen beiden Parzellen und der Parzelle der ‘Berufe in der Kirche’ breit und klar gezogen. Zwar könnte man als Außenstehender vermuten der Begriff ‘Beruf in der Kirche’ wäre der Oberbegriff, unter dem auch Priester und Ordensleute subsumiert werden könnten. Doch in der binnenkirchlichen Sicht sind die Weiheämter und Ordensberufe nicht ‘irgendwelche’ Berufe in der Kirche, sondern wie oben beschrieben ‘kirchliche Berufe’, die es so nur in der Kirche und durch die Kirche gibt.

Demgegenüber versammelt die Kategorie ‘Berufe in der Kirche’ alle Berufe, die auch in der Kirche ausgeübt werden können. Weitere Unterschiede zwischen einem Verwaltungsberuf in einer bischöflichen Verwaltung oder einem sozialen Beruf in einer Caritasorganisation werden mit dieser Begriffswahl nicht markiert. Häufig werden die Berufe im caritativen Dienst der Kirche noch als ‘soziale Berufe’ markiert. Diese Bezeichnung ist auch außerhalb der Kirche geläufig. Durch das Adjektiv ‘sozial’ werden Berufe, als „dem Gemeinwohl, der Allgemeinheit dienend; die menschlichen Beziehungen in der Gemeinschaft regelnd und fördernd und den [wirtschaftlich] Schwächeren schützend“³³⁶ qualifiziert. Kann es einen Beruf in der Kirche geben, der dieser Definition nicht entspricht?³³⁷

³³⁴ Pastoral- und Gemeindereferentinnen gehören zu den Berufen, die durch eine amtliche kirchliche Beauftragung in ihr Arbeitsfeld eingeführt werden. Ein interessantes Phänomen der letzten 50 Jahre ist, dass diese Gruppe von Laienberufen inzwischen den kirchlichen Berufe zugerechnet wird und somit die Trennlinie nicht mehr scharf zwischen der kirchenrechtlich gezogenen Linie Laien-Amtsträger verläuft. Während im Bereich der gemeindepastoralen und kategorialen seelsorglichen Tätigkeiten Laien als Unterstützer geweihter Berufe in das Feld der kirchlichen Berufe einrücken konnten, bleiben die Mitarbeitenden der Caritas (zunächst) außen vor.

³³⁵ Der Zugriff auf Ausbildungswege und Prüfungsnormen ist typisch für ‘amtliche Berufe’. Auch der Staat sichert z.B. durch ‘Staatsexamen’ eine den Erfordernissen der staatlichen Amtsführung angemessene Ausbildung.

³³⁶ Art. ‘sozial’ 1999, S. 3614.

³³⁷ Auch Dietmar Mieth gewinnt mit der Unterscheidung von ‘sozialem Beruf’ und ‘verschiedenen Amtsaufgaben’ keine Differenzierung zwischen einer Heimleitung, die bei einem privaten Träger arbeitet und der Leitung eines katholischen Altenheims. Letztere möchte er nicht als ‘kirchlicher Dienst’ verstehen sondern

Ein Blick in die KLDB 10 macht das Dilemma deutlich. Die Systematikposition *833 Theologie und Gemeindegearbeit* wird unter der Unterposition *83 Erziehung, soziale und hauswirtschaftliche Berufe, Theologie* des Berufsbereichs *8 Gesundheit, Soziales, Lehre und Erziehung* geführt. Als übliche Aufgaben, Tätigkeiten, Kenntnisse und Fertigkeiten der Systematikposition *Theologie und Gemeindegearbeit* werden aufgezählt:

- „heilige Traditionen, Praktiken und Überzeugungen pflegen
- religiöse Feste und Gottesdienste organisieren und durchführen
- mit Einzelnen oder Gruppen Gespräche über Glaubens- und Lebensfragen führen
- seelsorgerische Gespräche mit Einzelnen und in Gruppen, z.B. bei Hausbesuchen oder während des Krankenhausbesuchsdienstes, führen
- karitative Aufgaben übernehmen, mit Wohlfahrtsverbänden und anderen sozialen Einrichtungen kooperieren“³³⁸

Wer würde diesen Katalog aus der Arbeitsfeldbeschreibung der Leitung eines katholischen Altenheims herausstreichen wollen, um ihn auf den allgemeinen Tätigkeitskatalog der Heimleitung, der in der Unterposition *82194 Führungskräfte-Altenpflege* aufgelistet ist, einzugrenzen?³³⁹

3.8 Kirchlicher Zentralberuf oder Peripherieberuf?

Es ist offenbar bis heute nicht gelungen, die Konzilsaussagen von der grundlegenden Einheit des Volkes Gottes und der Berufung jedes Christen durch den Heiligen Geist in Taufe und Firmung mit den unterschiedlichen Verantwortungs- und Aufgabenbereichen der hauptamtlich in der Kirche Tätigen in eine Terminologie zu bringen, die theologisch auf der Höhe der Konzilstexte bleibt und der Erwartung einer allgemeinen Verständlichkeit standhält.

Letztlich leisten die terminologischen Unterscheidungen nur eine Unterscheidung in kirchliche 'Zentralberufe' und kirchliche 'Peripherieberufe'. Um den Komplex der durch Weihe oder Profess in die Kirche eingegliederten Berufe, die sich um die 'wesentlichen' Aufgaben der Kirche kümmern, gruppiert sich eine große Zahl von Berufen, die diese wesentlichen Aufgaben begleiten, unterstützen, bestärken. Sie sind an der Peripherie der kirchlichen Berufswelt angesiedelt. Sie sind durch geringe innerkirchliche Entscheidungsmöglichkeiten gekennzeichnet.

der Kategorie 'im Dienst der Kirche' zuordnen. Mit der innerkirchlichen Unterscheidung zwischen 'sozialen Berufen' und 'Amtsaufgaben' bleibt ihm nur übrig, in der Arbeit der Heimleitungen „ein Zeugnis der Glaubensgemeinschaft selbst, das sich eigentlich in jedem einzelnen Christen ausdrücken müßte“ zu sehen. Demnach sei diese Aufgabe in erster Linie von Laien wahrzunehmen. MIETH 1985, S. 107.

³³⁸ BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011b, S. 1365.

³³⁹ „Angehörige dieser Berufe übernehmen Führungsaufgaben in der Altenpflege, welche einen hohen Komplexitätsgrad aufweisen und ein entsprechend hohes Kenntnis- und Fertigniveaue erfordern. Sie planen, organisieren und leiten den Betrieb von Altenpflegeeinrichtungen, stellen die Versorgung der Senioren und Seniorinnen sicher, überwachen die Einhaltung der Qualitätsstandards und planen den Personaleinsatz.“ BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011b, S. 1303.

Dies könnte damit zusammenhängen, dass kirchliche Berufskategorien nicht beanspruchen, Berufe wie in der Berufssoziologie nach Tätigkeitsmerkmalen oder Anforderungsprofilen zu kategorisieren. Sie wollen theologische Programmaussagen sein. Damit hängen ihnen aber auch die exegetischen Übersetzungsprobleme und ungeklärten Fragen der theologischen und kirchlichen Standortbestimmung an. Solange die beruflichen Arbeitsfelder in der Kirche durch theologische Denkmuster, wie zum Beispiel die Unterscheidungen von 'Geist und Welt', 'Beruf und Berufung', 'Dienst und Amt', 'Laien und Klerikern', 'Seelsorgern und 'sozialen Berufen' getrennt werden, können andere Denkmuster sich in der Praxis nur schwer durchsetzen. Stagnation im Wandel der Kirche und Krisensymptome im Verhältnis der kirchlichen Arbeitsfelder zueinander und zur Umwelt spiegeln diese terminologischen Unklarheiten, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

4 Ein berufliches Nebeneinander mit Folgen

Über Jahrhunderte konnte die Kirche mit dem Konzept klar geschiedener Berufswelten von Geistlichen und Weltlichen, Amtsträgern und Laien, pastoralen und caritativen Berufen, Seelsorgeberufen und sozialen Berufen die Identität ihrer Mitarbeitenden festigen und ihre Berufe in der Gesellschaft klar positionieren. Wenn allerdings kirchliche Berufsgruppen, wie z.B. die Leitungen der katholischen Altenheime, nicht mehr präzise mit der eigenen Berufsterminologie erfasst werden, kann dies als Zeichen einer Krise des beruflichen Lebens in der Kirche gedeutet werden, die sich an verschiedenen Stellen zeigt.

4.1 Berufliche Mobilität in der Kirche

Die 'kirchlichen Berufe' sind als Lebenszeitberufe konzipiert. Dem einmal ergangenen Ruf Gottes soll in einer auf Lebenszeit angelegten Berufsform gefolgt werden. Das Konzept des Berufs auf Lebenszeit verdankt sich nicht allein theologischen Gründen. Berufe im Handwerk oder in der Landwirtschaft wurden über Generationen aus wirtschaftlichen Gründen vererbt. Beamtenberufe werden auch heute noch im Sinne einer besonderen Loyalitätsverpflichtung als Lebenszeitberufe (Verbeamtung auf Lebenszeit) konzipiert. Die hohen Kosten der Ausbildung und eines Berufswechsels, sowie die Möglichkeit einer konstanten Erwerbsbiographie im erlernten Beruf lassen viele Berufe für den Einzelnen zu einem Lebenszeitberuf werden. Lange Zeit galt deshalb der Berufswechsel als Ausnahme.

Inzwischen hat der gesellschaftliche Wandel mit dem Wandel der Arbeitswelt dieses Konzept der lebenslangen Ausübung eines Berufs in Frage gestellt. Pointiert wird festgestellt: "An einen Lebenszeitberuf glaubt heute kaum noch jemand. Die Beschleunigung des sozialen und technischen Wandels hat diesem Konzept den Boden entzogen."³⁴⁰ Selbst wenn man dieser Überspitzung aus guten Gründen nicht folgen will³⁴¹, so bleibt doch das Faktum, dass gesell-

³⁴⁰ PECHAR 2006, S. 117.

³⁴¹ Die beruflich bedingte räumliche Mobilität hat in Europa in den letzten zwei Jahrzehnten deutlich zugenommen. SCHNEIDER 2008 Die innerbetriebliche berufliche Mobilität in Deutschland war in der Zeit zwi-

schaftliche Veränderungen immer schneller und deutlicher auch in der Berufswelt Folgen zeigen. Selbst für den Pfarrerberuf gilt, dass die Vorstellung, welche Berufseinsteiger in den 1980er Jahren von einer Pfarrei und ihrer Leitung hatten, deutlich entfernt sein dürften von den Arbeitsbedingungen in den Pastoralstrukturen der 2010er Jahre. Auch die Leitung eines Altenheimes muss angesichts der laufenden Diskussion um die künftigen Versorgungsstrukturen damit rechnen, dass die stationäre Altenhilfe der 2020er Jahre sich von der der 1990er Jahre erheblich unterscheiden wird. Wenn man den Propheten des Untergangs der Institution Altenheim Glauben schenken würde, wäre sogar bald der Beruf der Heimleitung selbst ein historischer Beruf.³⁴² Dass der Beruf der Heimleitung in absehbarer Zeit wie viele andere Berufe untergehen könnte, kann jedoch mit guten Gründen bezweifelt werden.³⁴³ Mit den Kritikern der Heime kann man jedoch annehmen, dass die Strukturen der stationären Altenhilfe sich in Zukunft weiter verändern werden. Es ist damit zu rechnen, dass die Heimleitungen in der Regel eine Palette unterschiedlicher Betreuungs- und Versorgungsformen verantworten werden, die an das Altenheim angegliedert sind (ambulant betreute Wohngemeinschaften, Tagespflege, Hospiz, Betreutes Wohnen, ambulante Pflege etc.). Die stationären Pflegeplätze werden nur ein, vermutlich aber nicht unwesentlicher Teil in diesem Netzwerk sein.

Unbestreitbar wird allerdings in den kommenden Jahren eine erhöhte berufliche Mobilität³⁴⁴ auch von Mitarbeitenden der Kirche erwartet werden (müssen). Zum einen aus subjektiven Gründen, die in der Persönlichkeit der Mitarbeitenden liegen. In einer Zeit des steigenden Lebensalters dehnen sich auch Ausbildungs- und Berufsbiographien aus. Viele Menschen

schen 1984 und 2008 jedoch rückläufig. Für die zwischenbetriebliche Mobilität gilt, dass in demselben Zeitraum der Betrachtung innerhalb eines Jahres zwischen gut 3 und 6,5 Prozent der Beschäftigten ihren Arbeitgeber wechselten. Ein Trend zu vermehrtem Wechsel ist nicht zu erkennen. GIESECKE/HEISIG 2010, S. 4. Entgegen einer verbreiteten Meinung sind die Erwerbsverläufe in den meisten Beschäftigtengruppen zumindest in Westdeutschland nicht nachhaltig destabilisiert worden. Lediglich für die Gruppe der geringqualifizierten Menschen gilt, dass ihre Erwerbsverläufe unsicherer geworden sind und sie damit der Gefahr weiterer gesellschaftlicher Marginalisierung ausgesetzt sind. GIESECKE/HEISIG 2010, S. 5.

³⁴² Klaus Dörner, der das Altenheim, als eine fabrik-analoge Institution der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts interpretiert, geht davon aus, dass der Wandel in die Dienstleistungsgesellschaft zu einer drastischen Reduzierung der Heime führen wird. Für die Psychiatrie sei der Beweis erbracht, dass eine Gesellschaft spätestens seit 1980 ohne ein Heimsystem auskommen kann, wenn sie es nur will. Für die Altenheime habe Dänemark einen ähnlichen Beweis erbracht. DÖRNER 2012, S. 198–204.

³⁴³ Wie Kurt Witterstättner in seiner Rezension zu Dörners Buch 'Helfensbedürftig' feststellt, ist die Annahme einer vollständigen Ambulantisierung der Altenhilfe angesichts des prognostizierten Anstiegs der Zahl der Altenpflegebedürftigen in Deutschland irrig. Mit den von Dörner ermittelten derzeit 1.000 bis 2.000 ambulant betreuten Pflegewohnungen in Deutschland ließen sich momentan höchstens 20.000 Alterspflegebedürftige von derzeit 700.000 Heimbewohnern versorgen. Die von Dörner getroffene Prognose, dass mittelfristig 10, 20 oder 30 % Betreute von stationär auf ambulant verschoben werden könnten, erscheint Witterstättner realistischer als dessen frühere Darstellungen, in denen er die völlige Abschaffung der Heime suggerierte. WITTERSTÄTTER 20.09.2014. Auch Schneekloth rechnet in Folge der demografischen Entwicklungen mit einem deutlichen Anstieg von Pflegeplätzen und Pflegeeinrichtungen. SCHNEEKLOTH/WAHL 2009, S. 19.

³⁴⁴ Berufliche Mobilität kann von Seiten des Arbeitnehmers begründet sein in dem Wunsch nach beruflichem Aufstieg, oder nach einer besseren Abstimmung der eigenen Interessen und Qualifikationen mit der Stellen- und Lohnentwicklung. Er kann von gesamtgesellschaftlicher Ebene durch den Untergang bestimmter Tätigkeitsfelder im wirtschaftlichen Strukturwandel oder infolge von Betriebsschließungen und Kündigungen verursacht sein. NISIC/TRÜBSWETTER 2012, S. 1.

ziehen der sicherheitsorientierten Vorstellung eines 'Lebenszeitberufs' die dynamischere Perspektive beruflicher Wechsel vor. Sie suchen nach beruflichen Neuanfängen, um unterschiedliche Seiten ihrer Charaktereigenschaften und Kompetenzen zu erfahren und ausbilden zu können. Immer häufiger suchen Menschen gerade in der Lebensmitte nach solchen neuen beruflichen Erfahrungen.³⁴⁵

Aber auch die Dienstgeber haben ein wachsendes Interesse an der horizontalen und vertikalen beruflichen Mobilität der Mitarbeitenden. Unternehmen, die ihren Mitarbeitenden alternative Berufslaufbahnen oder Aufstiegsmöglichkeiten im Unternehmen anbieten können, sind eher in der Lage, qualifizierte und mit dem Unternehmen identifizierte Mitarbeitende zu halten. Angesichts des absehbaren Fachkräftemangels gewinnt dieser Aspekt an Wichtigkeit. Ferner sollen Aspiranten auf Führungspositionen einen möglichst weiten Horizont des Gesamtunternehmens erworben haben, um aus unterschiedlichen Positionen des Unternehmens komplexe Zusammenhänge besser überschauen zu können und umsichtig entscheiden zu können. Ein in bestimmten Intervallen vollzogener Wechsel des Arbeitsplatzes gilt deshalb in vielen Unternehmen als Voraussetzung für die Übernahme von Leitungsaufgaben. Außerdem sind Mitarbeitende, die außerhalb der engen Pfade ihrer beruflichen Ausbildung und Aufgaben nach neuen Herausforderungen suchen, für die Unternehmen eine Ressource von Innovation und Vernetzung.

Dies gilt nicht zuletzt für die Kirche, die immer wieder durch beruflich mobile Mitarbeitende neue Lösungen für ihre Aufgaben, Führungspersönlichkeiten und gesellschaftliches Renommee gewonnen hat. Ein Blick in die Vergangenheit zeigt, wie einzelne Pfarrer und Mönche ihre persönlichen Charismen und zeitlichen 'Spielräume' für die Qualifizierung in neuen beruflichen Sphären nutzen. Der Mönch Gregor Johann Mendel (1822-1884)³⁴⁶ entdeckte die Vererbungsgesetze, der Priester Sebastian Kneipp (1821-1897)³⁴⁷ entwickelte eine alternative Heilmethode, der Pfarrer Korbinian Aigner (1885-1966)³⁴⁸ erhielt als Pomologe hohe Anerkennung - Engagements, die über eine reine Liebhaberei und Freizeitbeschäftigung hinausgingen und eine hohe berufliche Flexibilität zeigen. Auch in sozialen Berufen haben Priester Hervorragendes geleistet. Deutschlandweit tätig waren Persönlichkeiten wie Adolph Kolping (1813-1865), der den Aufbau von Unterstützungsstrukturen für Menschen in der beruflichen Bildung und im Handwerk forcierte, und Lorenz Werthmann (1858-1921), der die gesamtverbandliche Organisation der deutschen Caritas vorantrieb. Aber auch auf regionaler und lokaler Ebene traten viele Priester als Gründer und Unterstützer von sozialen Werken und Erneuerer der sozialen Methoden hervor. Ihre vielfältigen wissenschaftlichen, kulturellen und pädagogischen Engagements gingen über ein 'Dilettantentum' deutlich hinaus.

Diese Beispiele stammen aus einer Zeit, als der Priesterberuf bzw. die Berufung als Ordensmensch den Grundberuf der Kirche darstellte, der eine weite horizontale und vertikale be-

³⁴⁵ CALLSEN 06.08.2013.

³⁴⁶ Vgl. MENDEL/TSCHERMAK-SEYSENEGG 2006.

³⁴⁷ FELDMANN 2012.

³⁴⁸ AIGNER/VOTTELER 1994.

ruflische Mobilität ermöglichte. Zum einen haben in den vergangenen Jahrzehnten der Priestermangel und die drohende 'Verwaisung' zahlreicher Pfarreien zu einem Rückgang solcher horizontalen Beweglichkeit in Berufsverläufen geführt. Zum anderen aber ist durch das Nebeneinander von 'kirchlichen Berufen' und 'Berufen in der Kirche' eine Schranke der internen beruflichen Mobilität in der Kirche errichtet worden, die weder für die Mitarbeitenden noch für die Kirche selbst von Vorteil ist.

Die Nichtanerkennung der Heimleitung als kirchlicher Beruf führt dazu, dass den Heimleitungen innerkirchlich berufliche Umstiegs- und Aufstiegsmöglichkeiten in der Regel nur im Bereich der Caritas möglich sind. Allenfalls über die Diakonenweihe ist allein den männlichen Heimleitungen ein Eintritt in die Welt der kirchlichen Berufe möglich. Eine vertikale Mobilität in die kirchlichen Leitungsgremien ist den (zumeist) verheirateten Diakonen in der Heimleitung jedoch selten möglich. In leitender Verantwortung als Priester oder Bischof sind ehemalige Heimleitungen praktisch nicht anzutreffen. Mit einer Anrechnung ihrer spezifischen beruflichen Erfahrungen und Qualifikationen auf die Ausbildung zum gemeindeleitenden Priester können sie nicht rechnen.

In der gegenläufigen Richtung ist ein solcher Wechsel eher möglich. In der Vergangenheit haben zahlreiche Priester – mit einer mehr oder weniger ausgeprägten Nachqualifizierung³⁴⁹ - Leitungsaufgaben in der Caritas, u.a. auch in der Leitung größerer Heime und Heimverbünde, von Caritasverbänden und Fachverbänden übernommen. In den unterschiedlichen Spannbreiten horizontaler und vertikaler beruflicher Flexibilität in der Kirche zeigt sich die innerkirchliche Bewertung der Wissensbestände und Kompetenzen von kirchlichen und nichtkirchlichen Berufsgruppen. Während man von einem Priester in der Regel annimmt, dass er sich in wirtschaftlichen und caritativ-fachlichen Fragestellungen und in sozialen Berufsfeldern einarbeiten und die dort erforderlichen Führungsaufgaben ausüben kann, gilt diese Annahme nicht gegenüber den Vertretern sozialer Berufe. Ihnen wird eine entsprechende Einarbeitung in die Ausübung liturgischer und verkündigender Aufgaben nicht zuge-
traut. Sie muss in umfangreichen Studiengängen und Fortbildungen erarbeitet und durch Weihen bzw. Beauftragungen bestätigt werden.³⁵⁰ Wird es sich die katholische Kirche auf Dauer leisten können, für die Rekrutierung ihrer Führungskräfte auf solche Potentiale - nicht zuletzt aus ihren sozialen Diensten - verzichten zu können?³⁵¹ Müssen Heimleitungen, die verantwortliche leitende Tätigkeiten in der Kirche ausüben, aber in ihren vertikalen und horizontalen beruflichen Entwicklungsmöglichkeiten innerhalb der Kirche auf den Bereich der

³⁴⁹ Z.B. in Form von Hospitationen bei benachbarten Einrichtungen oder im Deutschen Caritasverband.

³⁵⁰ Durch die Priesterausbildung im 'Dritten Bildungsweg' ist die Zugangshürde für den Priesterberuf unter Anrechnung beruflicher Vorerfahrungen deutlich gesenkt worden. Mit dem Konzept der „Spätberufung“ anerkennt die Kirche die Möglichkeit einer Berufung auch in einer fortgeschrittenen beruflichen Laufbahn, allerdings nur für männliche und unverheiratete Bewerber.

³⁵¹ In anderen Kirchen, wie z.B. der Koptischen Kirche Ägyptens ist ein Transfer von unterschiedlichen beruflichen Erfahrungen noch heute lebendig. Der neu gewählte koptische Papst Tawadrous hat Pharmazie studiert und war im Erstberuf Geschäftsführer eines staatlichen Arzneimittelunternehmens. Er wurde erst mit 34 Jahren Mönch. Seine beiden Mitkandidaten, der Hilfsbischof Raphael war zuvor Mediziner, der Mönch Raphael Ave Mina ist studierter Rechtswissenschaftler/Apotheker Papst 2012, S. 517.

Caritas beschränkt sind, nicht den Eindruck gewinnen, Mitarbeitende 'zweiter Klasse' in der Kirche zu sein?

Blockaden, die den Austausch von caritativen, katechetischen, liturgischen und gemeindebildenden Wissensbeständen und Kompetenzen in der Kirche behindern, stehen dem Ruf nach einer gegenseitigen Durchdringung der kirchlichen Grundfunktionen von Diakonie, Verkündigung, Liturgie und Gemeindebildung diametral entgegen.

4.2 Vergessene Caritas

Das berufliche Nebeneinander von kirchlichen und caritativen Berufen spiegelt sich auch in der sogenannten 'Caritasvergessenheit' in Gemeinden, kirchlichen Verwaltungen und der Theologie.³⁵² Dieser Begriff gehört zu den Wörtern, mit denen die innerkirchlichen Klage-mauern immer wieder beschriftet werden. Auch die deutschen Bischöfe sehen trotz positiver Zeichen einer Vernetzung der Caritas in die kirchlichen Vollzüge mit Sorge, „dass es manche Unterbrechungen zwischen den Knoten gibt. Manche wichtige Knoten sind wenig miteinander koordiniert oder werden bislang nicht geknüpft. Dies sehen wir zum einen in pastoralen Strukturen und theologischen Meinungen, in Formen der Verkündigung und der Feier der Sakramente, welche eine wirksam organisierte Caritas nicht als kirchlichen Wesensauftrag, sondern nur als uneigentliche kirchliche Aktivität in dessen Vorfeld ansehen. Zum anderen nehmen wir dies in der Tendenz wahr, dass das konkrete Liebeshandeln aus den Gemeinden so ausgelagert und delegiert wird, als sei *caritas* nur mehr Sache von Verband und beruflichen Experten. Einer solchen pastoralen Praxis entspricht auch eine stellenweise mangelhafte Verknüpfung verbandlicher Dienste und Einrichtungen mit den Kirchengemeinden vor Ort.“³⁵³ Entgegen der immer wieder betonten Gleichgewichtigkeit der Grundvollzüge Liturgia, Martyria und Diakonia scheint im allgemeinen kirchlichen Bewusstsein, die Diakonie eher eine Nebenrolle zu spielen.³⁵⁴ Eine Praktikerin im Gemeindedienst stellt fest: "Obwohl die Diakonie aus theologischer Sicht ein elementarer Auftrag der Kirche bzw. der Gemeinde ist, findet ihre Realisierung unter weitaus ungünstigeren Bedingungen als die anderen Grundvollzüge statt."³⁵⁵ Sie kann nur bedauernd feststellen: "Im kirchlichen Bereich ist das karitative Engagement nach wie vor ein 'Dienst zweiter Klasse'."³⁵⁶ Auch die Neuordnung der gemeindlichen Strukturen scheint diese innerkirchliche Distanz nicht zu verringern, sondern die Hintanstellung des diakonischen Auftrags zugunsten liturgischer und katechetischer Vollzüge zu fördern.³⁵⁷

Ebenso wenig ist von einer Respiritualisierung der kirchlich-gemeindlichen Arbeit eine neue Achtsamkeit für die diakonischen Anliegen in der Gemeinde zu erwarten. Ob Menschen, die

³⁵² Vgl. BAUMANN 2011, S. 416. Oft ist auch von „Diakonievergessenheit“ die Rede, ein Zeichen dafür, dass dieses Phänomen konfessionsübergreifend beobachtet wird.

³⁵³ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2009, Rn. 2.3. (Seite 14).

³⁵⁴ Zur „Diakonie als Grundvollzug“ mit weiteren Literaturhinweisen Vgl. HASLINGER 2009, S. 166–175.

³⁵⁵ HUDELMAIER 2012, S. 380.

³⁵⁶ HUDELMAIER 2012, S. 383.

³⁵⁷ POCK 2006, S. 454.

„in Gott eintauchen“ deshalb „auf der Seite der Armen auftauchen“³⁵⁸ ist auch in christlichen Gemeinden keineswegs sicher. Hans-Ulrich Pfeiffer-Schaub stellt ernüchtert fest: „Es gibt zwar viele Bücher über Achtsamkeit, aber auch da scheint es mir oft, als sei die Welt der Achtsamkeit und Spiritualität meilenweit entfernt von der ‚normalen Arbeit‘ des professionellen Helfens: Meilenweit entfernt von den Hochschulen, in denen Helferinnen und Helfer ausgebildet werden, und von ihrem täglichen Berufsalltag in ganz normalen Institutionen – im Krankenhaus, im Sozialamt, im Pflegeheim. Es wirkt so, als seien das zwei verschiedene Welten, die völlig getrennt voneinander sind und nichts miteinander zu tun haben. Tagsüber wird gearbeitet. Da gelten die Gesetze und Normen des Arbeitslebens: Rationalität, Ökonomie, Effizienzorientierung, Zeitdruck, Konkurrenz. Abends, am Wochenende oder in speziellen Meditationskursen redet und handelt man dann völlig anders. Manchmal habe ich fast den Eindruck, dass es genauso ein Tabu ist, über Themen wie ‚Achtsamkeit‘ oder ‚Spiritualität‘ zu reden, wie über Geld, Sexualität oder Tod.“³⁵⁹

Die Gründe für diese Caritas- bzw. Diakonievergessenheit sind vielschichtig.³⁶⁰ Ein nicht zu unterschätzender Grund dürfte jedoch in der Distanz der verschiedenen Berufsgruppen in der Kirche zu suchen sein. Hudelmaier erkennt einen Zusammenhang zwischen der Abwertung der Diakonie und der Tatsache, dass sie vorrangig von ‚Laien‘ ausgeübt wird. In einer Kirche, in der die Tätigkeiten von Klerikern wichtiger erschienen als die Tätigkeiten von Laien, werde die Diakonie als ‚Laiensache‘ – im Gegensatz zur Verkündigung und Liturgie – in den Bereich des Minderwertigen gerückt.³⁶¹ Pock vermutet, dass bei den Planungen der neuen Seelsorgeeinheiten der Schwerpunkt der Überlegungen von den liturgischen Vollzügen, Leitungsfragen und der Fortführung der (Sakramenten-) Katechesen geprägt sei. Damit gerät die Diakonie aus dem Blick.³⁶² Den Grund für diese Fixierung auf die Liturgie und Sakramentenspendung sieht Schmälzle darin, dass der Priestermangel die leitende Perspektive

³⁵⁸ ZULEHNER 2011, S. 197.

³⁵⁹ PFEIFFER-SCHAUPP 2010, S. 11.

³⁶⁰ Offenbar haben viele Gemeinden nur einen begrenzten Zugang zu Menschen in Not. Sie sind eher an der Mittelschicht orientiert. In einer Sonderauswertung der Befragung ‚Perspektive Deutschland‘ im Jahr 2006 zeigte sich, dass unter den Gottesdienstbesuchern überdurchschnittlich viele Katholiken mit Hochschulabschluss zu finden sind (28%) wohingegen Katholiken mit einfachem Bildungshintergrund nur 16% der regelmäßigen Kirchgänger stellen. MITSCHKE-COLLANDE 08.05.2012, S. 13 Wenn arme und weniger gebildete Menschen nicht so einfach den Kontakt zu den Kirchengemeinden finden, überrascht es auch nicht, dass ihre Probleme nicht im Fokus des Gemeindelebens stehen. Diese Feststellung erfährt bei Befragungen in den Kirchengemeinden eine Bestätigung. Schmälzle stellte unter Bezug auf eine Umfrage unter Katholiken in Passau fest, dass das Bewusstsein für die diakonalen Herausforderungen in den Gemeinden ernüchternd ist. Er kommt anhand der Befragungsergebnisse zu der Vermutung, „dass Solidarität und Hilfsbereitschaft bei Christ(inn)en in den Gemeinden nicht ‚extensiv‘ höher zu veranschlagen sind als bei der Gesamtbevölkerung in unserem Land.“ SCHMÄLZLE 2001, S. 17 Zugleich stellt er ein ‚diakonales Blackout‘ bei Delegierten und Amtsträgern im Prozess der Planung der neuen Seelsorgeeinheiten fest.

³⁶¹ Vgl. HUDELMAIER 2012, S. 384 unter Bezug auf Zerfass, der vermutet, dass die abwertende Identifizierung der Diakonie als ‚Laiensache‘ auch damit zusammenhängt, dass die Diakonie den ‚Laien‘ zugeordnet wird, „weil dabei ‚nicht viel passieren kann‘“, vgl. ZERFAß 1987, S. 337. Zur Diakonie als ‚Laiensache‘ vgl. auch HASLINGER 2009, S. 181–183.

³⁶² POCK 2006, S. 454.

für die Planungen abgibt und nicht das aus dem II. Vatikanum neu definierte allgemeine Priestertum und die daraus resultierende Sicht der Christuspräsenz in der Gemeinde.³⁶³

4.3 Berufliche Identifikation der Mitarbeitenden mit der Kirche

Es ist zu vermuten, dass das Nebeneinander kirchlicher und caritativer Berufe in der Kirche auch Auswirkungen auf die berufliche Identität der Mitarbeitenden hat. Gestützt wird diese Annahme durch die Tatsache, dass die kirchliche Identität der Gruppe der Mitarbeitenden in der Caritas immer wieder ausdrücklich in Zweifel gezogen wird.³⁶⁴ Dies ist insoweit nicht verwunderlich, da allgemein mit einem Rückgang der Identifikation von Mitarbeitenden mit ihrer Arbeit zu rechnen ist.³⁶⁵ Warum aber wird die Kirchlichkeit der Caritasmitarbeitenden gegenüber anderem kirchlichen Personal besonders in Frage gestellt? Zunächst lassen sich dafür quantitative Gründe anführen. Seit einigen Jahren sind unterschiedliche Wachstumsdynamiken der Mitarbeitendenzahlen in den kirchlichen und den caritativen Berufen beobachtbar. Gegenüber dem starken Wachstum der Mitarbeitenden der Caritas steht eine Stagnation bzw. ein Rückgang kirchlicher Berufe.³⁶⁶ Die Ursache dafür sehen viele nicht in der Attraktivität der kirchlichen Mitarbeit im Allgemeinen, sondern in der Expansion des Sozialstaats. M. Ebertz stellt fest: „Die Expansion der verbandlichen Caritas ist nicht zuletzt Ausdruck einer Steuerung kirchlichen Organisationsgeschehens durch sozialstaatliche Inte-

³⁶³ SCHMÄLZLE 2001, S. 17.

³⁶⁴ Bereits in der Debatte zwischen den Pastoraltheologen Rolf Zerfass und Heinrich Pompey wurde diese Frage ausführlich thematisiert. Vgl. POMPEY 1992; ZERFASS 1992. Eine Fortsetzung erfährt sie in den Beiträgen von Kardinal Cordes und Manfred Lütz, die davon ausgehen, dass für einen großen Teil der Mitarbeitenden der Caritas „von vornherein klar ist, dass sie sich gar nicht mit der Kirche identifizieren wollen“ CORDES/LÜTZ 2013, S. 16, vgl. auch LÜTZ 2014 und entsprechende Reaktionen vgl. u.a. MARCUS 2014; HERTLEIN 2014; HEIL 2014.

³⁶⁵ "In allen untersuchten Ländern zeichnete sich als allgemeiner Trend ab, dass Arbeitnehmer zunehmend multidimensionale (individuelle und kollektive) Berufsidentitäten entwickeln müssen, die sich jeweils an den sozioökonomischen und technologischen Wandel anpassen lassen. Vor dem Hintergrund des generellen Rückgangs der kollektiven Arbeitsidentitäten hat die Eigeninitiative für den einzelnen Beschäftigten an Bedeutung gewonnen. Dies bedeutet, dass die Verantwortung für die Herausbildung einer Bindung an das Arbeitsumfeld und die Entwicklung von Formen der Identifikation mit der Arbeit nahezu vollständig dem Einzelnen überlassen bleibt und zunehmend als offener, unsystematischer Prozess zutage tritt. In den von uns betrachteten fünf Ländern sind die institutionellen Mechanismen, die dem Einzelnen bei der Anpassung seiner Arbeitsidentität und seiner Kompetenzen Orientierung und Unterstützung bieten könnten, in hohem Maße unterentwickelt." KIRPAL 2006, S. 37 Grundsätzlich stellt Paetow fest: "In der funktional differenzierten Gesellschaft der Moderne scheint die Erarbeitung und Aufrechterhaltung von Identität zu einem besonders schwierigen Unterfangen geworden zu sein." PAETOW 2005.

³⁶⁶ Ebertz hat den gegenläufigen Verlauf der Mitarbeitendenzahlen in der Caritas im Vergleich zum übrigen Bereich der Kirche in Zehnjahresschritten dokumentiert. Während die Zahl der Hauptamtlichen in der Caritas sich seit 1950 (106.058; 1970: 192.484; 1990: 347.566; 2000: 505.180) verfünffacht hat, stellt er auf der Seite der 'Pastoral im engeren Sinn' eine Reduktion und Stagnation des hauptamtlichen Personalbestandes fest. EBERTZ 2003, S. 225 Für 2011/2012 meldet die amtliche Statistik: "Die katholische Kirche beschäftigt hauptamtlich rund 650.000 Menschen, davon rund 150.000 bei der verfassten Kirche, über 500.000 sind bei der Caritas tätig." SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ 2012, S. 11 Allerdings ist für diesen Anstieg offenbar auch die Ausweitung von Teilzeitarbeitsplätzen verantwortlich. „Seit 2004 arbeiten bei der Caritas durchgängig mehr Teilzeit- als Vollzeitkräfte, und die Teilzeitquote von über 50 Prozent steigt weiter. Seit der Erhebung zum 31. Dezember 2000 gibt es eine Zunahme von fast 18 Prozentpunkten. Der Teilzeittrend erklärt zu einem nicht unerheblichen Teil den Anstieg der Mitarbeiterzahl in den letzten Jahren.“ PANJAS 2014, S. 23.

ressen und damit Ergebnis von Produkt- und Branchenkonjunkturen, die – angesichts gleichzeitig massiv rückläufiger kirchenbezogener Religiosität – kaum auf die religiöse Motivation der Kirchenmitglieder zurück zu führen ist; es sei denn man unterstellt, die Kirchenmitglieder gehen zwar sonntags nicht mehr in die Kirche, sondern engagieren sich werktags bei der Caritas.³⁶⁷

Ein weiterer Grund zur Infragestellung der Identifikation der Caritasmitarbeitenden mit der Kirche liegt offenbar im Zweifel an der Anpassungs- und Unterwerfungsbereitschaft der Mitarbeitenden unter die Normen des kirchlichen Eherechts und bestimmte moralische Einzelnormen der Kirche.³⁶⁸ Berufliche Identifikation wird in dieser Sicht einseitig auf die Identifikation der Mitarbeitenden mit der Gesamtkirche bezogen. Sie wird auch unabhängig von der Identifikation der Mitarbeitenden mit der einzelnen Einrichtung und ihrer Trägerschaft nur auf die übergeordnete Organisationsebene Kirche hin definiert.³⁶⁹

Identifikation erfolgt nicht zuletzt über bestimmte Personen. Lorenz Werthmann (1858-1921) stellte prägnant fest: „Der Mittelpunkt jeder caritativen Organisation in den einzelnen Diözesen kann allein der Bischof, der geborene Vater der Armen und Förderer aller Wohltätigkeitsbestrebungen, sein.“³⁷⁰ Diese theologische Programm-Aussage spiegelt aber nicht die beruflichen Realitäten in der Kirche, denn ein großer Teil der Bischöfe hat beruflich keine Ausbildung und Erfahrung mit Armen, Pflegebedürftigen oder Wohlfahrtsarbeit. Die meisten Bischöfe in Deutschland haben ein theologisches Studium bis zur Promotion evtl. Habilitation durchlaufen, einige Jahre gemeindliche Leitungsdienste oder leitende Aufgaben in der Kirchenverwaltung durchlaufen. Ihre Kenntnisse und Erfahrungen mit sozialer Arbeit bewegen sich zumeist auf dem Stand des interessierten Laien. Beruflich sind die Bischöfe nicht auf die Rolle vorbereitet, im Mittelpunkt der caritativen Organisation ihrer Diözese zu stehen. Dass

³⁶⁷ EBERTZ 14.03.2014, S. 1.

³⁶⁸ Lütz z.B. geht davon aus, dass die kirchliche Auslegung der ethischen Normen des Evangeliums außerhalb der Kirche kaum Resonanz findet und folgert: „Da aber in einer zunehmend entkirchlichten Gesellschaft von vornherein klar ist, dass so viele Mitarbeiter von sich aus die katholischen Auffassungen zur Lebensführung und zu ethischen Problemen gar nicht teilen können, ergibt sich die unangenehme Situation, dass sich hier Menschen genötigt sehen, sich katholischen Prinzipien zu unterwerfen, obwohl sie oft persönlich ganz anderer Meinung sind.“ LÜTZ 2013, S. 111 Er übergeht stillschweigend, dass z.B. die lebenslange Bindung in der Ehe auch heute noch für den größten Teil der Bevölkerung und insbesondere junge Menschen ein erstrebenswertes Ziel darstellt. Nach einer Umfrage des Different-Instituts halten immerhin 72 % der Deutschen insgesamt und 77% der jüngeren Deutschen zwischen 18 und 29 Jahren halten eine Ehe zu führen für erstrebenswert. MICHLER 2013 So wird die auch in der Kirche und selbst von Bischöfen gestellte Frage, ob der Umgang der Kirche mit dem Scheitern der Menschen am Ziel der Ehe den Prinzipien des Evangeliums entspricht, und evtl. neue kirchliche Normen erfordern würde, völlig ausgeblendet.

³⁶⁹ Eine Identifikation mit der Einrichtung und den dort versorgten Menschen, wie im folgenden Zitat einer Altenpflegerin, kommt dabei nicht in den Blick: "F: Denken Sie da [wenn sie zuhause ist] eigentlich auch mal an die Arbeit dann? A: Ja, sehr viel. Also ich schalt nicht so leicht ab. Und ich denk' auch manchmal nachts, wenn man so aufwacht - ich hab' ein bißchen Durchblutungsstörungen schon, und mit dem Kreuz, das ist ja überall, ne, man lebt ja ewig im Beruf schon. Und da muß ich sagen, daß ich ziemlich oft aufwache, und die meisten Gedanken sind dann schon meine Leut' hier, gell. Was könntest du dem, Mensch, der hat das wieder heute gehabt, was könnte man jetzt da machen? Da überlegt man und denkt man: 'Mach' das noch oder jenes' m Oder wie es so ist. Also man ist mehr, ich bin da mehr mit dem Haus verbunden." (A 17, 21-8) DUNKEL 1994, S. 216.

³⁷⁰ WERTHMANN 1958, S. 38.

dies die gegenseitige Identifikation zwischen dem Bischof und den Mitarbeitenden in den caritativen Arbeitsfeldern erschwert, ist nicht verwunderlich. Im Volksmund wird dieser Aspekt der Identifikation mit dem Begriff des 'Stallgeruchs' bezeichnet.³⁷¹ Es fällt leichter sich mit Personen zu identifizieren, mit denen man eine gemeinsame Geschichte, eine gemeinsame Beheimatung teilt. Angesichts der Vielzahl von Berufen in der Kirche kann dies natürlich nie durch einen Bischof für alle Berufsgruppen eingelöst werden. Aber es bleibt gerade für die Berufe im Gesundheits- und Sozialwesen eine gewisse Hürde der Identifikation, wenn ihr 'Hirte', ihre zentrale institutionelle 'Identifikationsperson' aus einer anderen Berufswelt stammt.

Unübersehbar geht die Unterscheidung der Berufe in der Caritas und der verfassten Kirche mit unterschiedlichen Zuschreibungen gegenüber den beiden Berufsgruppen einher, die die kirchliche Identifikation der Mitarbeitenden in der Caritas in Zweifel ziehen. Berufliche Identität als Identität mit dem Auftrag der Organisation ist keine Einbahnstraße. Identität bildet sich in wechselseitigen Prozessen der Anerkennung und Wertschätzung.³⁷² Deshalb kann vermutet werden, dass die wiederholten Bezweiflungen kirchlicher Identität der Caritasmitarbeitenden genau in die Richtung wirken, die sie beschwören. Die Bezweiflung von Identifikation kann nicht zur Identifikation führen.

Dabei sind die oben aufgeführten Beurteilungskriterien bei näherem Hinsehen nicht einfach auf eine Gruppe kirchlicher Mitarbeitender zu beschränken und schlecht begründet. Wenn z.B. gegenüber den Caritasmitarbeitenden mit der externen Dynamik des Sozialstaates argumentiert wird, die möglicherweise die echten Motive für eine Mitarbeit in der Kirche überlagere, so kann genauso gegenüber den Mitarbeitenden der verfassten Kirche in Deutschland angefragt werden, ob das nationale Kirchensteuersystem, welches gegenüber Bistümern in anderen Staaten deutlich höhere Beschäftigtenzahlen/Katholik ermöglicht, nicht Menschen in kirchliche Berufe befördere, die unter anderen Umständen dort nicht zu finden wären. Auch die gegenüber anderen Ländern im Weltmaßstab höheren Gehälter der Mitarbeitenden der verfassten Kirche könnten als Fehlanreiz für den kirchlichen Dienst gedeutet werden.

Misst man die kirchliche Identifikation der Mitarbeitenden mit den klassischen 'Eckdaten des Kirchlichen Lebens', wie sie von der Statistik der Deutschen Bischofskonferenz erfasst werden (Gottesdienstbesuch, Sakramentenpraxis u.a.) und die per definitionem ('Eckdaten') als wesentliches Zeichen einer Identifikation mit der Kirche gelten, werden andere Parameter einer Identifikation mit der Kirche und ihrer Botschaft, wie z.B. das konkrete Handeln am Nächsten, als zweitrangig qualifiziert. Damit werden aber zentrale Aussagen des Evangeliums und des Lehramtes unterschlagen.

³⁷¹ Die Bedeutung der Aufnahme des „Stallgeruchs“ durch die Hirten hat Papst Franziskus in seiner Predigt anlässlich der Chrisammesse im Petersdom 2013 ausdrücklich betont: „das erbitte ich von euch: Seid Hirten mit dem „Geruch der Schafe“, dass man ihn riecht –, Hirten inmitten ihrer Herde und Menschenfischer.“ FRANZISKUS 20.09.2014.

³⁷² Vgl. FORST 1994, S. 333 und FORST 1994, S. 424f.

Auch die als Zeichen schwacher kirchlicher Identifikation gewertete, angeblich begrenzte Sprachfähigkeit³⁷³ vieler Mitarbeitenden der Caritas in Fragen des Glaubens ist kein Indikator, der sichere Aussagen über die Identifikation der Mitarbeitenden zulässt.³⁷⁴ Insbesondere durch die Aussage Papst Benedikts XVI.: „Der Christ weiß, [...] dass Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8) und gerade dann gegenwärtig wird, wenn nichts als Liebe getan wird“,³⁷⁵ hat das Zeugnis ohne Worte eine besondere amtliche Wertschätzung erfahren. Innerhalb der Caritas gilt die Fähigkeit, den Glauben, der einen trägt und motiviert, zum Ausdruck zu bringen, als wichtige Kompetenz.³⁷⁶ Dabei steht neben der religiösen Redegewandtheit mindestens gleichwertig das Zeugnis der Tat. In der Praxis dürften viele Mitarbeitende nach der Maxime handeln, die Bernhard Schlink in die Worte gefasst hat: „Weil die Wahrheit dessen, was man redet, das ist, was man tut, kann man das Reden auch lassen.“³⁷⁷

Eine theologisch fragwürdige innerkirchliche Berufsterminologie kann die Identifikation der Mitarbeitenden mit dem kirchlichen Auftrag zusätzlich erschweren. Die Schattenseite dieser Terminologie, z.B. der Unterscheidung von Berufungen und Berufen, muss in den Blick genommen werden. Paul Hüster bemängelt in seinen Überlegungen zur 'Unternehmenskultur in kirchlichen Sozialeinrichtungen', dass die soziale Arbeit der Ordensleute als vorbildliche Lebenshingabe in der Nachfolge Jesu gedeutet wurde, während derselbe Dienst an kranken Menschen durch 'weltliche' Krankenpflegekräfte nie diese Überhöhung und Wertschätzung als Vollzug christlicher Nächstenliebe erfahren habe. Die Fixierung auf die 'besondere' Berufung der Ordensleute habe zu lange die Sicht auf eine allgemeine Berufung des Christen zum Dienst am Mitmenschen im Rahmen normaler Erwerbsarbeit verstellt. Ein entsprechendes Bewusstsein des beruflichen Dienstes als kirchlicher Lebensvollzug sei nachweislich in kirchlichen Einrichtungen nicht im Sinne einer Unternehmenskultur prägend geworden. Deshalb könnten nur wenige Mitarbeitende von sich aus ihre Rolle als 'bezeugende' Träger und Garanten einer christlichen Kultur finden. Sie müssten dazu erst ermächtigt und ermutigt werden.³⁷⁸ Grundlage dafür wäre aber ein umfassend verstandenes Berufungsverständnis, wie es das II. Vatikanum beschrieben hat, das alle Berufe in der Kirche einschließt. Denn gerade

³⁷³ Die Befürchtung, dass sich die Indizien eines „frappierenden religiösen Analphabetismus“ HURTH 2012 auch in der Caritas zeigen, dürften nicht völlig unbegründet sein. „Da hält man Golgota für eine Zahncrème, Baldrian für einen der Heiligen Drei Könige und denkt an Ostern 'an ein Kaninchen, das bunte Eier legt'.“ HURTH 2012, S. 142. Dem wirken jedoch inzwischen verschiedene Träger innerhalb der Caritas mit gezielten Kursen zum Verständnis religiöser Riten und Gebräuche entgegen.

³⁷⁴ Dies gilt insbesondere, wenn man in Rechnung stellt, dass die religiöse Sprache der Kirche heute von vielen Menschen als schwer, wenn nicht unverständlich empfunden wird. Drastisch zum Ausdruck bringt dies Henri Boulad: "Die verbale Botschaft der Kirche ist komplett veraltet, und das Konzept der Erlösung hat heutzutage keine Bedeutung mehr. Man spricht von Erlösung, aber was bedeutet Erlösung? Und Opfer? Jesus hat uns am Kreuz errettet - was bedeutet das für einen Jungen oder ein Mädchen, die heute 15 oder 20 Jahre alt sind? Nichts. Sie würden sagen: Warum bringt er sich um? Das ist ein komischer Vorgang, der sollte etwas anderes tun." BOULAD 2011, S. 429.

³⁷⁵ BENEDIKT XVI. 2006, Rn. 31c, Seite 47.

³⁷⁶ "Die weltanschauliche Verwurzelung im christlichen Glauben verlangt nicht nur von den Führungskräften, sondern von jeder Mitarbeiterin und jedem Mitarbeiter neben qualifizierter Fachlichkeit auch christliche Kompetenz – die Fähigkeit, ausgehend vom christlichen Menschenbild die Aspekte des christlichen Glaubens in der Arbeit zum Ausdruck zu bringen." DEUTSCHER CARITASVERBAND/DIAKONIE BUNDESVERBAND, S. 11.

³⁷⁷ SCHLINK 1995, S. 166.

³⁷⁸ Vgl. HÜSTER 2011, S. 201.

die berufliche Identität könnte wesentlich zur Identifikation mit der Kirche beitragen.³⁷⁹ Berufe sind schließlich Instrumente der Integration und Sozialisation und bilden auch eine wichtige Grundlage der individuellen Identität. Sie prägen Haltungen, Werteinstellungen und das Selbstbewusstsein von Personen.³⁸⁰ Die organisationale Positionierung der kirchlichen Berufe ist deshalb auch nicht ohne Auswirkungen auf die persönliche Identität der Mitarbeitenden. Wie sehr sich Mitarbeitende mit der Kirche, ihren Zielen und ihrer Arbeit identifizieren, ist immer auch eine Frage z.B. der beruflichen Zufriedenheit, Einbindung und Qualifizierung in der Kirche.

Damit entsteht neben der Frage, wieweit die Mitarbeitenden der Caritas - und insbesondere die Leitungspersonen unter ihnen - sich mit der Kirche identifizieren, die Gegenfrage, wieweit sich die Kirche mit der beruflichen Arbeit der Caritasmitarbeitenden identifiziert und wie sie das in der Anerkennung ihrer Berufe zum Ausdruck bringt. Derzeit ist kaum erkennbar, dass die Erfahrungen der Leitungen katholischer Altenheime von der Gesamtkirche abgefragt werden. Bereits im Jahr 1996 konstatiert Heribert Gärtner: „In den diakonischen Einrichtungen liegt ein völlig ungenutztes kirchlich-theologisches Potenzial brach, um dass man sich auf Institutionsseite zu wenig kümmert und das nicht abgerufen wird. Die Leute sind durchaus daran interessiert, der Frage nachzugehen, was ihre konkrete Arbeit mit dem Glauben an den lebendigen Gott zu tun hat.“³⁸¹ Den Grund dafür sieht er nicht in erster Linie bei den Leitungskräften selbst. Ihr Glaubenspotenzial werde wohl deshalb nicht abgerufen, „weil es nicht in das gängige Wahrnehmungsmuster von Kirchlichkeit passt. Von Führungskräften in der Diakonie erwartet man keine theologisch-kirchlich relevanten Aussagen. Obwohl schon lange theologisch als falsch erkannt, werden Liturgie und Verkündigung gegenüber der Diakonie in der derzeitigen Macht- und Einflusstruktur der Kirche doch eine größere Dignität zugesprochen.“³⁸²

Dass sich Altenheimleitungen innerkirchlich nicht als Berufsgruppe organisieren (s.o.), könnte auch damit zusammenhängen, dass sie den Raum der Kirche nicht als Ort wahrnehmen, in denen ihre spezifischen Erfahrungen Interesse finden und Veränderungen bewirken können.

4.4 Verbandliche Caritas und verfasste Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung

Die unterschiedlichen Berufswelten in der Kirche führen auch in der Öffentlichkeit zu einer Wahrnehmung als gäbe es zwei Kirchen: hier eine Bischofs-, Priester- und Ordenskirche – dort eine Sozial- und Caritaskirche. Auffallend zeigt sich dies in der Anlage und den Ergebnis-

³⁷⁹ Als klassische Formen der Arbeitsidentität beschreibt Kirpal „ein hohes Maß an Identifikation entweder mit dem Beruf, mit dem Arbeitgeber, mit dem Produkt des jeweiligen Betriebs oder mit den täglichen Arbeitsaufgaben“ KIRPAL 2006 Dabei gilt gerade für die Mitarbeitenden der Caritas: " Menschen, die soziale Berufe ausüben, zeichnen sich in der Regel durch eine hohe Identifikation mit ihrem Beruf aus, sie ergreifen ihn oftmals aus ethischen Überzeugungen." BKK BUNDESVERBAND 2012, S. 122.

³⁸⁰ Vgl. BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011a, S. 25.

³⁸¹ GÄRTNER 1996, S. 14.

³⁸² GÄRTNER 1996, S. 15.

sen von demographischen Untersuchungen. Die oben bereits zitierte Auswertung zu 'Perspektive Deutschland' hat in den Antwortmöglichkeiten zur Frage der Zufriedenheit mit verschiedenen Institutionen eine Unterscheidung zwischen der Kirche insgesamt und der Caritas eingeführt. Diese Differenzierung findet in den Antworten der Befragten ihre Bestätigung: "Obgleich nur bedingt vergleichbar, vertrauen die Deutschen der Caritas wesentlich häufiger (34%) als der Institution katholische Kirche insgesamt (11% [...]). Tatsächlich hat die Caritas ihre Vertrauensbasis seit 2002 deutlich ausgebaut (plus zehn Prozentpunkte)."³⁸³

Für die Wahrnehmung der Kirche als unterschiedliche Organisationseinheiten spielen sicher verschiedene Gründe eine Rolle, wie z.B. die rechtliche Ordnung der sogenannten 'verfassten Kirche' im Körperschaftstatus gegenüber der in Verbänden, GmbHs und Stiftungen organisierten Caritastätigkeit, oder die unterschiedlichen Finanzierungssysteme, Arbeitsweisen und Methoden der Caritas gegenüber den Kirchengemeinden und Bistümern.

Verstärkt wird diese Wahrnehmung jedoch dadurch, dass sich die derzeitigen Beschreibungen der Berufe in der Kirche beinahe ideal in die von der Systemtheorie beschriebenen unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionssysteme einordnen lassen. Wenn man z.B. mit Niklas Luhmann ein Religionssystem konstruiert, das sich entlang des binären Codes 'Transzendenz- Immanenz' ausbildet, dann sind die Berufe des Religionssystems diejenigen, die als Magier, Propheten, Lehrer und Priester Vermittlungsarbeit zwischen Immanenz und Transzendenz leisten.³⁸⁴ Von ihnen zu unterscheiden sind die Berufe des Sozialsystems, das sich am Code 'helfen- oder nicht helfen' oder des Gesundheitssystems, das sich am Code 'Gesundheit - Krankheit' orientiert.³⁸⁵ Wie Luhmann aufzeigt, folgen die gesellschaftlichen Funktionssysteme ihrer eigenen Logik (Selbstreferentialität und Autopoiesis) und schließen sich gegenüber anderen Systemen ab. Theologisch ist ein solches Nebeneinander von religiöser und sozialer Wirklichkeit der Kirche zu hinterfragen. Es entspricht nicht dem Selbstverständnis von Kirche, wonach der Dienst am Nächsten Gottesdienst ist, eine Arbeit ein Gebet sein kann und ein Gebet Arbeit sein kann. Es widerspricht dem Selbstverständnis der Kirche, die die Caritas als ihr ureigenes Werk, ihr *opus proprium* (DCE 29) betrachtet.

Die Frage ist, wieweit sich die Grenzen der Organisation und damit der von ihr ausgebildeten und beschäftigten Berufe mit den Grenzen von gesellschaftlichen Funktionssystemen decken

³⁸³ MITSCHKE-COLLANDE 08.05.2012, S. 26 Auch M. Ebertz vermutet bei einer Umfrage zur Glaubenssituation der Hessen, dass die hohen Akzeptanzwerte der Kirchen damit zusammenhängen könnte, dass sich die Akzeptanz gegenüber einer 'Sozialkirche' mit anderen Aspekten der Kirche zusammenaddieren könnte. Er sieht in der Wahrnehmung von 'Sozialkirchen' in Deutschland im Vergleich zu anderen europäischen Ländern allerdings ein Unikat EBERTZ 2012, S. 13.

³⁸⁴ "Zur Bezeichnung der beiden Werte des religionsspezifischen Codes eignet sich am ehesten die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Man kann dann auch sagen, daß eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet. Dabei steht Immanenz für den positiven Wert, für den Wert, der Anschlußfähigkeit für psychische und kommunikative Operationen bereitstellt, und Transzendenz für den negativen Wert, von dem aus das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann." LUHMANN/KIESERLING 2007, S. 77.

³⁸⁵ Vgl. KLEVE 2009, S. 29. Zwar sind weiterhin zahlreiche Ordensleute, ebenso Diakone und vereinzelt Priester in der Caritas tätig, aber sie prägen nicht mehr das Gesamtbild dieses kirchlichen Tätigkeitsfeldes. Dies sind vielmehr die Gruppen der Sozial- und Gesundheitsberufe. Ihnen dürfte die Hauptverantwortung für das Renommee dieser Arbeit zufallen.

müssen, bzw. welche systemischen Steuerungskräfte in der Organisation wirksam werden. Anders gesagt: Kirche als Organisation lässt sich nicht auf den soziologischen Begriff des 'Religionssystems' reduzieren. Sie nimmt mit der Verwaltung von Kirchensteuern, als Arbeitgeber und Auftraggeber für Wirtschaftsleistungen am Wirtschaftssystem teil, sie partizipiert mit der Durchsetzung rechtlicher Ansprüche am Rechtssystem. Aus der Sicht eines Bankangestellten kann Kirche deshalb als 'großer wirtschaftlicher Player' erscheinen, aus der Sicht eines Bewohners eines kirchlichen Altenheims als 'sozialer Dienstleister'.³⁸⁶ Wer an der Zusammenführung der Außenwahrnehmung von Caritas und Kirche interessiert ist, wird deshalb nicht um die Frage herumkommen, wie auch die Berufe in der Kirche wieder als eng miteinander verwobene Einheit wahrgenommen werden können.

4.5 Krise der Berufe in der Kirche als Symptom der Kirchenkrise

Begriffe dienen dazu, „wesentliche Merkmale einer Sache oder einer Gruppe von Erscheinungen, die zu einer gedanklichen Einheit zusammengefaßt sind,“³⁸⁷ zu beschreiben. Wie oben dargestellt, leistet die Begrifflichkeit der Berufe in der Kirche dies immer weniger. Die Worte, die eine kritische Unterscheidung ermöglichen sollen, sind offenbar selber in die Krise geraten. Da Begriffe nicht einfach von dem, was sie bezeichnen, abzulösen sind, ist zu vermuten, dass die Sache selbst, der Beruf in der Kirche, in einer Krise steckt. Anzeichen dafür gibt es.

Die Zahl der Studierenden an Fachhochschulen mit Studienziel Diplom, Bachelor und Master ist von 1993 bis 2011 von 653 auf 385 Personen gesunken. Im gleichen Zeitraum sank die Zahl der Studierenden, die einen universitären Abschluss in Theologie anstreben, von 6.916 auf 5.249 Personen. In den Lehramtsstudiengängen waren jedoch erhebliche Zuwächse zu verzeichnen. Die Zahl der Studierenden stieg von 11.564 auf 16.722³⁸⁸ Der naheliegende

³⁸⁶ Auch die Organisationen der Altenhilfe sind nicht eindeutig einem gesellschaftlichen Funktionssystem zuzuordnen. Im Bereich der Altenpflege wird derzeit strittig diskutiert, wo ihr Standort zwischen Sozialsystem und Gesundheitssystem liegt. Dass in dieser Diskussion die Frage, in welchem Verhältnis die Altenhilfe zum Religionssystem steht, dessen Einfluss sie sich wesentlich verdankt (s.o.), nicht diskutiert wird, zeigt, dass die derzeitige Verfassung der kirchlichen Altenhilfe diese Frage im öffentlichen Bewusstsein offenbar nicht anregt. Twenhöfel grenzt das soziale System der Altenpflege auf der einen Seite zum System der 'sozialen Hilfe' ab. Ihre Aufgabe sei es nicht, ihre Klienten wieder in die gesellschaftlichen Leistungssysteme einzugliedern. Vielmehr sei sie darauf angelegt, für Pflegebedürftige mit steigendem Lebensalter beziehungsweise Pflegebedarf in zunehmendem Umfang Dauerleistungen zu erbringen, die erst mit dem Tod der Betroffenen ihren Abschluss fänden. Während das System der sozialen Hilfe lediglich eine stellvertretende Inklusion bewerkstellige und seine Funktion dadurch erfolgreich erfülle, dass es seine Leistungen möglichst zügig zum Abschluss bringt, bemesse sich die Wirksamkeit der Altenpflege an einer möglichst langen Dauer der Leistungserbringung, insofern dadurch der Tod hinausgezögert wird. In der systemtheoretischen Perspektive Twenhöfels wird die Abgrenzung gegenüber dem System der 'Sozialen Hilfe' auch dadurch erreicht, dass die Altenpflege den das System der 'Sozialen Hilfe' markierenden Code 'Hilfe und Nicht-Hilfe' nicht gleichermaßen nutzen könne. Zwar ließen sich Anforderungen zur kostengünstigen Leistungserbringung an die Altenhilfe herantragen, aber eine Kürzung finanzieller Mittel als Hilfestrategie, wie sie in der sozialen Hilfe möglich sei, verbiete sich aus den oben genannten Gründen. Vgl. TWENHÖFEL 2011, S. 98f.

³⁸⁷ PFEIFER 29.09.2014

³⁸⁸ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 15.02.2013.

Schluss ist, dass Theologie weiterhin ein Studienfach ist, das junge Menschen interessiert. Aber immer weniger streben einen Beruf in der Kirche an. Dies hängt zum einen mit dem demographischen Wandel zusammen, da mit dem Sinken der Familiengröße auch die Zahl der für die oben genannten Berufe infrage kommenden Bewerber sinkt. Zum anderen kann die abnehmende kirchliche Sozialisationsfunktion der Familien, von denen immer weniger konfessionell homogen sind, als Grund angeführt werden. Da der Nachwuchs für den Priester- und Ordensberuf besonders betroffen ist, wird häufig als Grund auch die Lebensformverpflichtung des Zölibats genannt, die für viele junge Leute heute kaum mehr Plausibilität und Attraktivität besitzt.

Die formalen Anforderungen der Kirche an ihre Berufe bezüglich der persönlichen Lebensführung werden aber nicht nur von potentiellen Berufsinteressenten, sondern auch von kirchlichen Amtsträgern und Kirchenmitgliedern in Frage gestellt³⁸⁹ und immer weniger befolgt.³⁹⁰ Die Voraussetzung des männlichen Geschlechts und der zölibatären Lebensform für den Priesterberuf gelten als wesentliche Hindernisse für die Gewinnung von GemeindeleiterInnen. Die Anwendung der in der Grundordnung des kirchlichen Dienstes formulierten Loyalitätsverpflichtungen stößt insbesondere beim Umgang mit der Wiederverheiratung von Geschiedenen immer wieder auf Unverständnis bei den Mitarbeitenden und im Umfeld der Gemeinden und Einrichtungen.³⁹¹

Zentrale Kompetenzfelder der klassischen kirchlichen Berufe werden von ihren Klienten nicht mehr nachgefragt und von konkurrierenden Berufsgruppen übernommen. Die Ohrenbeichte als Instrument der 'Seelenführung' durch den 'Seelsorger' ist praktisch zum Erliegen gekommen. Die Sorge um die seelische Gesundheit ist im 20. Jahrhundert überwiegend an Psychologen und Psychotherapeuten übergegangen.³⁹² Die Priester zelebrieren in Kirchen, in denen sich immer weniger Gottesdienstbesucher versammeln. Die Gestaltung von Feiern zu den Lebenswenden ist nicht mehr eine exklusive Domäne der 'geistlichen Berufe'. Eventgestalter und freie Grabredner sind inzwischen zu einer wachsenden Konkurrenz geworden.

Das katholische Amtsverständnis gilt als eines der Haupthindernisse für die ökumenische Begegnung. Das in den Kirchen der Reformation stärker an funktionalen Aspekten ausgerichtete Verständnis des kirchlichen Amtes ist bis heute mit dem stark personalistischen und

³⁸⁹ Neben Bischöfen, vgl. DOMRADIO.DE 24.08.2014 und DOMRADIO.DE 24.08.2014 erwarten z.B. auch prominente Politiker der Christlich-Demokratischen Partei Deutschlands (CDU) ein Nachdenken über die Zölibatsverpflichtung für Weltpriester vgl. BRAUN/PRANTL 2011.

³⁹⁰ "Die Kluft zwischen dem, was wirklich gelebt wird, mehr oder weniger geduldet beziehungsweise schweigend hingenommen und dem, was nach außen hin gefordert wird, wird immer größer." MÜLLER 2013b, S. 136.

³⁹¹ Insbesondere in den Medien wird diese Diskrepanz immer wieder thematisiert. Angesichts zunehmender Kritik formuliert der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Peter Neher, die Hoffnung vieler Mitarbeitend in der Caritas: „Was das Arbeitsrecht angeht, gerade das Thema Geschiedene/Wiederverheiratete, sage ich ganz offen: Ich hoffe und erwarte, dass sich an dieser Stelle in unserer Kirche etwas bewegt. Menschen müssen die Chance eines neuen Anfangs bekommen.“ NEHER 2011.

³⁹² Inzwischen besinnt sich die zunächst dezidiert säkular angetretene Psychotherapie auch auf die spirituellen Bedürfnisse der Klienten. Vgl. RICHARD/FREUND 2012.

sakramental geprägten Amtsverständnis der katholischen Kirche kaum vermittelbar.³⁹³ Das bedeutet jedoch nicht, dass die Krise der 'geistlichen Berufe' auf die katholische Kirche eingegrenzt wäre. Auch in den evangelischen Kirchen geht die Zahl der Pfarrerninnen und Pfarrer in den nächsten 25 Jahren stärker zurück als die Zahl der Gemeindemitglieder. Im Perspektivpapier 'Kirche der Freiheit' konstatiert das Kirchenamt der EDK: „Doch das theologische Alleinstellungsmerkmal des Pfarrberufes ist an vielen Stellen so unklar und unsicher geworden, dass der Eindruck entsteht, der Schlüsselberuf der evangelischen Kirche stecke weithin in einer geistlichen und mentalen Orientierungskrise.“³⁹⁴

Die Kompetenzbeschreibungen der Berufe in der kirchlichen Gemeindegearbeit sind unklar. Durch die Neuordnung der pastoralen Strukturen muss auch das Amt der Gemeindeleitung neu beschrieben werden. Es ist umstritten, ob die neuen pastoralen Strukturen anhand des traditionellen Berufsbildes des Priesters/Pfarrers ausgerichtet werden sollen, oder ob die neuen Gemeindestrukturen auch zu einer Neuformulierung des Berufsbildes der Gemeindeleitung unter Einbeziehung weiterer Berufe mit unterschiedlichen Kompetenzen führen.

Der Kirche fehlen derzeit die Worte, um ihre unterschiedlichen beruflichen Tätigkeitsfelder, Ausbildungen und Anstellungsbedingungen mit einheitlichen und theologisch begründeten Kategorien zu benennen. Dies wirkt umso schwerer, weil die Notwendigkeit einer übergreifenden Begrifflichkeit offenbar gesehen wird und im Begriff der 'Dienstgemeinschaft' ihren Ausdruck gefunden hat.³⁹⁵ Aber der Begriff allein genügt nicht. Solange der Begriff der 'Dienstgemeinschaft'³⁹⁶ nicht als Zusammenfassung aller Berufe in der Kirche verstanden werden kann, weil Priester und Ordensangehörige ausdrücklich nicht in der Dienstgemeinschaft stehen,³⁹⁷ bleibt weiterhin der Eindruck einer Spaltung der kirchlichen Berufswelt. Es

³⁹³ In der evangelischen Theologie ist das Werk des Heiligen Geistes an die Verkündigung des Wortes Gottes und an die Feier der Sakramente gebunden; das Heil wird in der Kirche, aber nicht durch die Kirche vermittelt. Christus wird im Heiligen Heiligen Geist durch Wort und Sakrament verkündigt, so dass alle Kirchen- und Ämterverfassungen legitim sind, die der Verkündigung selber angemessen sind und ihr dienen. In diesem funktionalen Sinn geschieht der „Dienst der Versöhnung“ (2. Kor. 5,18) und sind die Kirche und ihre Amtsträger Botschafter an Christi Statt“ (2. Kor. 5,20; hyper Christou presbeuoumen). Der Heilige Geist verleiht vielfältige Charismen und bei der Ordination wird er angerufen, er möge den Ordinierten mit seinen Gnadengaben im Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung segnen. FRIELING 2002, S. 217f.

³⁹⁴ KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND 2006, S. 72.

³⁹⁵ Zum „ideologischen Charakter des 'Dienstgemeinschaft' - Theorems“ vgl. HASLINGER 2009, S. 195f.

³⁹⁶ In einem Impulspapier des Deutschen Caritasverbandes wird zu einer differenzierten Verwendung des Begriffes Dienstgemeinschaft geraten: "Die Kommission Caritasprofil empfiehlt, den Begriff Dienstgemeinschaft ausschließlich für die arbeitsrechtliche Aspekte bzw. den Dritten Weg in der Caritas zu verwenden. Für die kulturelle Dimension können auch andere Begriffe wie Caritaskultur bzw. christliche Unternehmenskultur verwendet werden, insbesondere weil diese Begriffe neu gefüllt werden könnten. Der Begriff Dienstgemeinschaft ist durch den tarifrechtlichen Konflikt bzw. auch Grundordnungsfragen und -konflikte bereits stark ausgefüllt und sehr erwartungsgeladen. Der Begriff Caritaskultur bzw. christliche Unternehmenskultur bietet die Möglichkeit, die konkrete Organisationskultur in einer Caritaseinrichtung bzw. einem Caritasverband zu reflektieren und zu benennen." DEUTSCHER CARITASVERBAND KOMMISSION CARITASPROFIL 2010, S. 4.

³⁹⁷ Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass sie nicht dem kirchlichen Arbeitsrecht sondern dem Klerikerdienstrecht, bzw. ordensrechtlichen Regelungen unterstehen. Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008b, S. Art.2,3; DÜTZ/RICHARDI 2008, S. 31.

bleibt deshalb die Frage, warum die Kirche entgegen ihren eigenen programmatischen Aussagen zur übergreifenden Einheit der Glaubensgemeinschaft mit der Anwendung unterschiedlicher Begriffe und Rechtskorpora auf ihre beruflich Mitarbeitenden doch den Eindruck einer Stände- oder Klassengesellschaft erzeugt.

II. Kirchliche Berufe auf der Basis einer gemeinsamen Vision

Der faktischen Zweiteilung der hauptberuflichen Tätigkeiten in der Kirche fehlt eine überzeugende theologische Begründung. Sie erzeugt Hindernisse in der Zusammenarbeit innerhalb der Kirche, überfordert bestimmte Berufsgruppen und schwächt die Identifikationsangebote für die 'nicht-kirchlichen' Berufe in der Kirche.

Wie aber kann dieser hinderliche Graben zwischen den Berufen in der Kirche verfüllt werden? Im ersten Teil des folgenden Kapitels wird geprüft, ob und wie dies durch eine gemeinsame Zielorientierung aller in der Kirche Tätigen gelingen könnte.¹ Dieser Ansatz wird mit der hohen Bedeutung von Zielsetzungen für das berufliche Handeln begründet. Bei der Suche nach einer klaren Formulierung einer Gesamtvision kirchlichen Handelns stößt man jedoch auf unterschiedliche Begriffswelten. Das Ziel der 'Verherrlichung Gottes' - so wird sich zeigen - ist in einer anderen Sprach- und Denkwelt verankert, als das Ziel der 'Einheit der Menschen mit Gott und untereinander'. Diese unterschiedlichen Horizonte verdienen deshalb eine nähere Analyse. Dies geschieht auch unter der Frage, ob das formulierte Ziel eine Integration der kirchlichen Berufe eher befördert oder erschwert. Solche Erschwernisse sind - so das vorweggenommene Ergebnis - vor allem durch die Koppelung der 'Verherrlichung Gottes' an die Semantik der Ehre verursacht. Hierdurch dringen immer wieder Elemente einer durch das Evangelium überholten, archaischen und ständischen Logik der Ehre in die Kultur beruflichen Handelns in der Kirche ein.

Dies widerspricht jedoch dem tieferen Sinn der biblischen Rede, dass Gott allein alle Ehre zukomme. Denn die Forderung, allein Gott die Ehre zu geben, nimmt den Ehrenhandel aus den menschlichen Beziehungen heraus und konzentriert die Ehre allein bei Gott. Diese Monopolisierung der Ehre bei Gott mit der gleichzeitigen 'Ent-Ehrung' der Menschheit und Würdigung des Menschen eröffnet eine neue Möglichkeit der menschlichen Beziehungsgestaltung und ein neues Religionsverständnis. In der Logik der Ehre ist die Leiter der vertikalen Auf- und Abstiege die Zentralperspektive der menschlichen Existenz. Das göttliche Ehrenmonopol und die korrespondierende gleiche Würde aller Menschen ermöglichen dagegen einen neuen, horizontalen Blick auf die Beziehungen zwischen den Menschen. Weil in diesem Denken die Ehre des Königs, Priesters und Vaters allein Gott zusteht, werden menschliche Herrschafts- und Generationenverhältnisse entsakralisiert und mit einer neuen Qualität ausgestattet.

Somit erweist sich die monotheistisch fundierte Rede von der alleinigen Ehre Gottes als Aushöhlung der Logik der Ehre mit ihren oben dargestellten Implikationen. Nicht zuletzt die Gewalttätigkeit der Ehre wird durch die Verehrung des einzigen Gottes, der selbst nicht mehr im Ehrenwettstreit mit anderen Göttern liegt, sondern in einem Reich des Friedens lebt, gebrochen. Wo die Ehre 'kriegen' wollen, nicht mehr die oberste Handlungsmaxime ist, ist

¹ Auch die 'Fundamentalpastoral' Paul Zulehners geht diesen Weg der vorrangigen Bestimmung der kirchlichen Ziele, um davon ausgehend Folgerungen für das praktische Handeln der Kirche abzuleiten ZULEHNER/HAAS 1991, S. 49-139.

auch der Krieg nicht mehr 'der Vater aller Dinge' und der 'Weisheit letzter Schluss'. Der Frieden, in der weiten Bedeutung des hebräischen Wortes *Schalom*, kann damit zur Vision der Menschheit werden. Der Denkhorizont des *Schalom* erweist sich als Zentralperspektive der Botschaft Jesu. Er soll deshalb als Grundlage für eine kooperativ-integrative Sicht der kirchlichen Berufe dienen.

Auf diesen Überlegungen aufbauend soll im nachfolgenden Kapitel dann ein kirchliches Berufsverständnis der Heimleitung konstruiert werden, das ihren Aufgaben in der Verfolgung der *Schalom*-Vision der Kirche entspricht.

1 Berufe brauchen Ziele

Berufsprofile als Beschreibung beruflicher Tätigkeitsfelder werden durch die Beschreibung der Berufsziele eingeleitet. Die Ziele formen den Beruf, der ihnen dient. Dabei begegnen sich im Beruf die objektiven Sachziele der Organisation² mit den subjektiven persönlichen Zielen der Mitarbeitenden. Arbeitgebende und Arbeitnehmende profitieren gleichermaßen von einer hohen Übereinstimmung ihrer Ziele. Denn Ziele haben eine hohe Auswirkung auf die Motivation und damit Leistungsbereitschaft der Mitarbeitenden, ohne die auf Dauer kein Unternehmen erfolgreich sein kann.³ Auch die Mitarbeitenden haben ein hohes Interesse, dass die Ziele der Organisation und ihre eigenen Ziele sich möglichst weit überlappen. Denn ihre physische und psychische Gesundheit hängt zu einem hohen Grad davon ab, ob sie in ihrem Beruf auch persönliche Lebensziele verwirklichen können. Die Redeweise: „Such Dir einen Beruf, der Dir Freude macht, und Du musst Dein ganzes Leben lang nicht arbeiten“ bringt den Gewinn aus einer hohen Übereinstimmung von Zielen der Institution und des Individuums auf den Punkt. Berufliche Arbeit ist insofern ein ständiger Aushandlungsprozess zwischen der Organisation und der Person über die Frage, welche Ziele in der Arbeit verfolgt werden. Dieser Prozess beginnt mit dem Bewerbungsgespräch, in dem Organisationsziele und persönliche Ziele miteinander abgeglichen werden. Er setzt sich fort in den täglichen Arbeitsbesprechungen, den Zielvereinbarungsgesprächen und Personalentwicklungsgesprächen. Ein zu weites Auseinanderdriften der Organisationsziele und der Ziele der Mitarbeitenden führt zu innerer oder äußerer Kündigung.

Für die Organisation ist die Formulierung von Zielen nicht nur im Verhältnis zu ihren Mitarbeitenden grundlegend. Mit der Veröffentlichung ihrer Ziele wird sie auch im gesellschaftli-

² In diesem Abschnitt wird Kirche als Organisation angesprochen, auch wenn sie theologisch und soziologisch umfassender beschrieben werden kann, z.B. als Glaubensgemeinschaft oder Institution. Als Organisation zeigt sich Kirche, wenn sie als Anstellungsträgerin in funktionaler und prozessualer Sicht organisierend tätig ist. Indem sie bestimmten Personen Aufgaben zuteilt, erzeugt sie eine Arbeitsteilung, die wiederum auf die übergeordneten Ziele hin ausgerichtet und koordiniert werden muss.

³ Maja Storch betont, dass der als 'motivationale Ziele' beschriebene Zieltypus für die gesamte psychische Befindens-Situation bedeutsam ist. Dieser Zieltyp steuert motiviertes Geschehen und bestimmt die innere Haltung, mit der psychisches Geschehen organisiert wird. STORCH 2009, S. 10 Grundlegend waren hierfür die Untersuchungen von Carol S. Dweck, die zeigten, dass Menschen, die eine Aufgabe mit der Einstellung angehen, dass Intelligenz veränderbar ist und dass man aus Fehlern lernen kann, bessere Leistungen erzielen, als Menschen, die meinen, dass Intelligenz ein unveränderliches Persönlichkeitsmerkmal sei und dass Fehler das Leistungsvermögen einer Person dauerhaft beschreiben. DWECK 1986.

chen Kontext wahrnehmbar und identifizierbar. Ziele, häufig niedergelegt in Leitbildern, sind ein wesentlicher Teil der Identität von Organisationen. Ziele bestimmen als Grundlage der Planung auch die Strukturen und die Aufgabenwahrnehmung und –teilung innerhalb der Organisation. Die Organisation spiegelt die Gliederung der Unternehmensziele in Teilziele und –aufträge wider. Die in den verschiedenen Organisationsbereichen eingesetzten Berufe sind aus der Sicht der Planung Merkmalkombinationen, die für vorgegebene Arbeitsziele und -aufgaben charakteristisch sind. Mit Dostal kann man konstatieren, dass jeder Beruf entwickelt und bewahrt wird in der Spannung zwischen Arbeitsplatz und Arbeitskraft, zwischen einer objektiven Sachaufgabe und einem subjektiven Fähigkeitsspektrum.⁴

1.1 Ohne gemeinsame Vision keine gemeinsamen Ziele

Die Bedeutung einer gemeinsamen Vision für die Koordination beruflicher Arbeit wurde durch den Schriftsteller Antoine de Saint-Exupery (1900-1944) eindrücklich beschrieben: "Wenn ich hingegen meinen Leuten die Liebe zur Seefahrt mitteile und so ein jeder den Drang dazu in sich verspürt, weil ihn ein Gewicht im Herzen zum Meere zieht, so wirst du bald sehen, wie sie sich verschiedene Tätigkeiten suchen, die ihren tausend besonderen Eigenschaften entsprechen. Der eine wird Segel weben, der andere im Walde den Baum mit dem Blitzstrahl seiner Axt fällen. Wieder ein anderer wird Nägel schmieden, und irgendwo wird es Männer geben, die die Sterne beobachten, um das Steuern zu erlernen. Und doch werden sie alle eine Einheit bilden. Denn ein Schiff erschaffen, heißt nicht die Segel hissen, die Nägel schmieden, die Sterne lesen, sondern die Freude am Meer wachrufen - die ein und dieselbe ist - und wo sie herrscht, gibt es keine Gegensätze mehr, sondern nur Gemeinsamkeit der Liebe."⁵

Die Sozialpsychologie kennt das von A. Saint-Exupery beschriebene Phänomen der Koordination und Kooperation unter einer gemeinsamen Vision und zeigt auf der Basis experimenteller Untersuchungen: Ziele lenken die Aufmerksamkeit,⁶ erhöhen die Verfügbarkeit von bestimmten Inhalten und Verhaltensweisen,⁷ haben Auswirkungen auf die Intensität der Anstrengung,⁸ führen zur Reduktion von Vorurteilen und stärken den Zusammenhalt von Gruppen.⁹

Die Erkenntnis der Sozialpsychologie, dass die Effektivität von Arbeitsprozessen durch Zielbeschreibungen gesteigert werden kann,¹⁰ hat die Managementlehre umgehend aufgegrif-

⁴ Vgl. DOSTAL/STOOR/TROLL 1998, S. 440.

⁵ SAINT-EXUPÉRY/NOSTITZ 1962, S. 182.

⁶ Vgl. WERTH/MAYER 2008, S. 27.

⁷ Vgl. WERTH/MAYER 2008, S. 458.

⁸ Vgl. FUJITA U.A. 2006.

⁹ Vgl. WERTH/MAYER 2008, S. 417.

¹⁰ Die von Latham und Kinne beschriebenen Leistungssteigerungen durch Zielvorgaben bei amerikanischen Holzfällern LATHAM/KINNE 1974 konnten in vielen weiteren Untersuchungen bestätigt werden. LATHAM/LOCKE 2007 zit. nach HOCH/WEGGE/SCHMIDT 2009. Schwaninger und Kaiser stellten in einer empirischen Untersuchung zu Erfolgsfaktoren in Organisations- und Veränderungsprojekten fest, dass 'klare Ziel-

fen. Angeregt durch die Zielsetzungstheorie von Edwin Locke und Gary Latham¹¹ entwickelte Peter F. Drucker in den 1960er und 1970er Jahren das sogenannte *Management by Objectives* (MBO).¹² In einer auf diesen Erkenntnissen aufbauenden Managementlehre werden Ziele unterschiedlicher Reichweiten beschrieben. Es wird in der Regel unterschieden zwischen Vision und Mission. Als Vision wird das Oberziel, dass allen anderen Zielsetzungen als Rahmung und Vorgabe vorangestellt ist, bezeichnet.¹³ Die Mission vermittelt zwischen der Vision der Organisation und der Aufgabenwahrnehmung der einzelnen Mitarbeitenden. Mit dem *mission-statement* wird eine Kurzbeschreibung des Auftrags einer Organisation, das Unternehmensleitbild, bezeichnet.¹⁴ Im Leitbild zeigt die Organisation in Ableitung von ihrer Vision, welchen Auftrag sie zu erfüllen hat, welchen Werten sie sich verpflichtet fühlt und welche Aufgaben sie lösen möchte.

Daraus ergibt sich eine Zielpyramide, an deren Spitze übergreifende strategische Ziele, die meist als 'Vision' bezeichnet werden, stehen. Aus diesen wird der Auftrag der Organisation abgeleitet, ihre Mission. Zur Erfüllung des Auftrags werden operative Teilziele formuliert.

setzungen' neben dem 'Engagement der Entscheidungsträger' und dem 'sachlichen Fokus der Entscheidungen' zu den wirksamsten Variablen zählten. Vgl. SCHWANINGER/KAISER 2006, S. 31.

¹¹ LOCKE 1990.

¹² Vgl. DRUCKER/COLLINS/FERBER 2009 In der deutschen Übersetzung wird der englische Begriff '*mission*' fälschlicherweise mit 'Mission' übersetzt und erhält dadurch einen religiösen Beiklang. Die Managementliteratur nimmt jedoch ihre Anleihe aus dem Gebrauch des Begriffs '*mission*' in der Sprache des Militärs („*mission accomplished*“) und versteht darunter die Aufgabe, den Auftrag oder den Zweck einer Unternehmung. Ein '*mission statement*' kann deshalb als 'Auftragsbeschreibung' oder 'Leitbild' übersetzt werden. Der englische Begriff '*mission*' leitet sich wie der deutsche Begriff 'Mission' vom lateinischen '*missio*' = 'Sendung, Auftrag' ab. In dieser Bedeutung ist er auch die korrekte Übersetzung verschiedener Situationen in der Bibel, in denen Gott einem Menschen (Prophet, König, Einzelner) oder einer Menschengruppe eine bestimmte Weisung erteilt, die sie zu einer definierten Tätigkeit in eine spezifische Situation 'sendet', wie z.B. in der Rede Gottes an Moses: „Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!“ (Exodus 3,10) oder in der Anrede Jesu an seine Apostel ('*apostolos*', von griech. '*apo-stellein*' = wegschicken, senden): „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ (Johannes 20,10). Der heutige deutsche Begriff 'Mission' trägt deshalb die Bedeutung der Verbreitung des christlichen Glaubens oder einer religiösen Lehre mit sich.

¹³ „Transformationale Führung bedeutet, dass die Mitarbeitenden die Ziele der Organisation zu ihren eigenen 'transformieren' und als ihre eigene 'Mission' verfolgen.“ HOCH/WEGGE/SCHMIDT 2009, S. 316.

¹⁴ Gablers Wirtschaftslexikon definiert das Unternehmensleitbild als „Element des normativen Rahmens eines Unternehmens, in dem es den Zweck seines Daseins in Form von Nutzenversprechen gegenüber seinen Anspruchsgruppen darlegt (strategisches Management)“. MÜLLER-STEWENS 2010f.

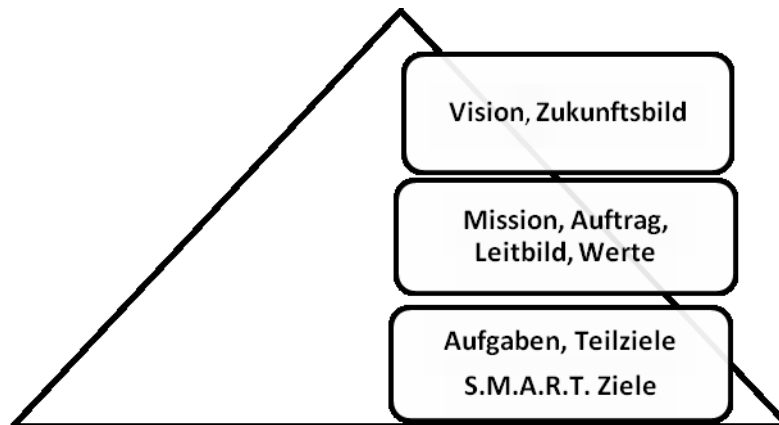


Abbildung 3: Zielpyramide, eigene Darstellung

Ein Ergebnis dieser Zuwendung zu den Zielsetzungen und Zielhierarchien der Organisation war die Entwicklung von Leitbildern, die übergeordnete Ziele der Organisation beschreiben und sie in verschiedenen Dimensionen entfalten. In der betrieblichen Praxis werden diese im Rahmen von Zielvereinbarungsgesprächen, Leitbildworkshops o.ä. kommuniziert. Dort finden die Erkenntnisse der Zielsetzungstheorie und des MBO auch häufig in der bekannten S.M.A.R.T.-Formel ihren Niederschlag. Sie ist ein Werkzeug für die Formulierung betrieblicher Ziele, das auch in der Leitung von Pflegeeinrichtungen vielfältig zum Einsatz kommt.¹⁵ Das Akronym S.M.A.R.T. besagt, dass Ziele folgende Eigenschaften aufweisen sollen:

- S = Spezifisch für den Aufgabenbereich (*specific*)
- M = Messbar und klaren Vorgaben entsprechend (*measurable*)
- A = Aktiv beeinflussbar, attraktiv und anspruchsvoll (*attainable*)
- R = Realistisch umsetzbar (*realistic*)
- T = Terminierbar (*time-phased*).

Diese Spezifizierung und Konkretisierung der Zielstellung setzt sich dezidiert ab gegenüber der offenen, auch als *'do your best'* abwertend bezeichneten Formulierung von Organisationszielen.¹⁶ Aber die Vertreter der S.M.A.R.T.-Ziele stehen inzwischen selbst in der Kritik. Auch ihnen gilt die von Tobias Braun vorgelegte, umfängliche Kritik der weithin in der Managementlehre rezipierten Ergebnisse der Zielsetzungstheorie.¹⁷ Er argumentiert, dass an Zielen orientierte Management folge einer naiven Psychologie, die Handeln als stets zielgerichtete Aktivität verstehe, die bestimmten, absichtlich angestrebten hochgeschätzten Zielen folge. Das MBO nehme an, dass die Handlungsgründe stets im Individuum lokalisierbar seien und vor der Handlung vorlägen. Es unterstelle ein zweckrationales Handeln und eine Hand-

¹⁵ Auch das Qualitätsmanagement-Rahmenhandbuch des Deutschen Caritasverbandes und des Verbandes Katholischer Altenhilfe in Deutschland arbeitet mit dieser Formel. Vgl. DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 2012, S. 19. Vgl. ebenso BERUFGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW 2006, Stand 2014, S. 17.

¹⁶ Vgl. STORCH 2009.

¹⁷ Vgl. BRAUN. Die Zielsetzungstheorie liegt nicht nur dem *Management by Objectives*, sondern ebenso den heute vielfach zur Unternehmenssteuerung genutzten Kennzahlensystemen zugrunde. Auch die von Kaplan und Norton entwickelte *Balanced Scorecard* (BSC) basiert auf Erkenntnissen der Zielsetzungstheorie.

lungssteuerung durch Ziele, bzw. durch eine bewusste Ziel-Mittel-Analyse. Dagegen könne gezeigt werden, dass menschliches Handeln eine multikausale Aktivität sei, die auch unbewusste Handlungsgründe einschließt. Es sei auch von der Existenz nicht geschätzter Ziele auszugehen. Die Handlungsgründe könnten auch in der Umwelt liegen und handlungsbegleitend oder im Nachhinein konstruiert werden. Eine Handlungssteuerung könne auch rein reaktiv ohne Ziele erfolgen und der Rationalität des In-der-Welt-Wirkens folgen. Schließlich könne Handeln auch durch eine simultane Wahl von Ziel und Mittel erfolgen.¹⁸

Diese von Tobias Braun formulierte Kritik richtet sich auf die in den klassischen Zielsetzungsinstrumenten des Managements enthaltenen Vorstellungen, durch Zielhierarchien eine Unternehmenskoordination, eine höhere Motivation und Leistungsbereitschaft von Mitarbeitenden und die Erzielung bestimmter, in Kennziffern ausgedrückter Ergebnisse erreichen zu können. Sie beschränkt sich auf den betriebswirtschaftlichen Einsatz der Zielsetzungstheorie, z.B. mit Hilfe von S.M.A.R.T. - Zielen. Dem angeblichen Erfolg der Präzisierung von Zielen und ihrem Herunterbrechen auf die unteren Organisationsebenen steht Braun skeptisch gegenüber. Die Idealvorstellung einer Handlungssteuerung durch klare, eindeutig beschriebene Ziele wird von ihm in Frage gestellt. Er plädiert dagegen für eine Unklarheit der Ziele, die mehr Spielraum für die Wahl der Mittel lässt, und möchte den Einsatz klarer Ziele auf die Situationen beschränken, „in denen umfassende Sicherheit über die Richtigkeit der Ziele und die zur Zielerreichung zu ergreifenden Mittel besteht.“¹⁹

Damit bezieht sich seine Kritik vor allem auf die Ebenen der Mission und der operativen S.M.A.R.T-Ziele. Die übergeordnete Vision einer Unternehmung ist nicht Gegenstand seiner Kritik, denn sie stellt in der Regel ein unklares Ziel dar, das in unterschiedlichen Formen konkretisiert werden kann. Es soll inspirieren und motivieren und den Zielbildungs- und Planungsprozess rahmen.²⁰ Demgegenüber kritisiert der bekannte Autor von Managementhandbüchern, Fredmund Malik, massiv die Hochschätzung von Visionen im Management. Er meint, es sei inzwischen leiser geworden um die Visionen. Der Begriff sei aus der Diskussion fast verschwunden, weil er als überflüssig erkannt sei und - noch wichtiger – weil er zu gravierenden Fehlsteuerungen von Unternehmen und zu Fehlentscheidungen in der Personalpolitik geführt habe.²¹ Diese Skepsis des Pragmatikers wird wiederum von Gary Hamel gekontert, der angesichts der Finanzkrisen zu Beginn des 3. Jahrtausends und zahlreicher Korruptionsskandale höhere Ziele und Visionen unter dem Titel behandelt: 'Worauf es jetzt ankommt'.²² Sein in diesem Satz zusammengefasstes wertschätzendes Urteil über die Bedeutung langfristiger Visionen für Organisationen und politische Entscheidungen erscheint angesichts der immensen Schäden, die eine an kurzfristigen Zielen der Gewinnmaximierung ori-

¹⁸ Vgl. BRAUN, S. 163–167.

¹⁹ BRAUN, S. 368.

²⁰ „Beispielsweise stellt die Vision eines Unternehmens ein hochgradig unklares Ziel dar, das viele mögliche Formen der Konkretisierung offenhält, das gleichzeitig aber inspirieren und motivieren und als Kontext für Zielbildungs- und Planungsprozess dienen soll.“ BRAUN, S. 368, Fußnote 780.

²¹ Vgl. MALIK 2006, S. 185, Fußnote 36.

²² HAMEL 2013.

enterte Finanzwirtschaft angerichtet hat, überzeugender als die Behauptung Maliks, dass man auf die Formulierung von Visionen verzichten könne.

Man kann zudem gegen Malik anführen, dass der Verzicht eines Unternehmens auf eine Vision auch anthropologisch fragwürdig erscheint. Denn ohne eine Vision würde ein Unternehmen die eigenen Mitarbeitenden auf Personen reduzieren, die nur einer kurzfristigen Bedürfnisorientierung folgen. In Visionen geht es aber um einen utopischen Überschuss, um Ziele, die unsere Hoffnungen übersteigen. Eine Vision sollte sich an den Sehnsüchten, nicht an den Bedürfnissen der Menschen orientieren, wie der Synodenbeschluss 'Unsere Hoffnung' zum Ausdruck bringt: "Die Gottesbotschaft unserer christlichen Hoffnung widersetzt sich einem schlechthin geheimnisleeren Bild vom Menschen, das nur einen reinen Bedürfnismenschen zeigt, einen Menschen ohne Sehnsucht, das heißt aber auch ohne Fähigkeit zu trauern und darum ohne Fähigkeit, sich wirklich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen denn als reine Vertröstung. Die Gottesbotschaft unserer Hoffnung widersteht einer totalen Anpassung der Sehnsucht des Menschen an seine Bedürfniswelt."²³

Gegenüber einem solchen reduzierten Menschenbild betonen andere Autoren gerade den ganzheitlich-sinnlichen Charakter der Arbeit mit Visionen. Peter Senge erinnert an den visuellen Charakter der Vision.²⁴ "Die Vision ist das 'Was?' - das Bild der Zukunft, die wir erschaffen wollen."²⁵ In Beratung und Coaching wird deshalb auch vom 'Zielfoto' gesprochen, auf das hin eine Unternehmung oder eine Einzelperson sich entwickeln wollen. Mit dem Bezug auf eine Vision sollen auch emotionale und unterbewusste Schichten angesprochen werden.

Peter Senge betont den Zusammenhang von individuellen und kollektiven Visionen: „Wenn Menschen keine eigene Vision haben, können sie sich nur für die Vision eines anderen 'vertraglich verpflichten'. Das Ergebnis ist lediglich eine Einwilligung, nicht Engagement. Wenn sich dagegen Menschen zusammenschließen, die eine klare Vorstellung von ihrer persönlichen Richtung haben, können sie eine machtvolle Synergie erzeugen, um ihr individuelles/gemeinsames Ziel zu verwirklichen.“²⁶ Dieses Verständnis von Zielfindung und Visionsarbeit ist inzwischen auch in vielen pastoralen Planungsprozessen selbstverständlich.²⁷

1.2 Zielkonflikte

Allerdings liegt gerade hier auch eine Schwierigkeit der Arbeit an und mit einer Vision. Eine Vision ist eine 'Erfindung' im doppelten Sinne des Wortes. Da sie ein Zukunftsbild beschreibt, bezieht sie sich auf etwas vor-findliches. Sie orientiert sich an einem in den Blick kommenden Horizont, der anziehend, aber noch nicht greifbar und begreifbar ist. Je ferner dieser utopische Horizont liegt, desto mehr muss sein Bild von den Menschen ausgefüllt und

²³ GEMEINSAME SYNODE 1976, S. I, S.87.

²⁴ Das Lehnwort Vision stammt vom lat. *visio* = Schau.

²⁵ SENGE/KLOSTERMANN 2006, S. 273.

²⁶ SENGE/KLOSTERMANN 2006, S. 258.

²⁷ Vgl. als Beispiel: SCHREGLE/OCHS mit kurz gefassten Hinweisen auf die spirituellen Grundlagen von pastoralen Zielfindungs- und Planungsprozessen.

in Begriffe des Heute übersetzt werden. Insofern ist die Vision auch eine menschliche Konstruktion. Der Standort dessen, der die Vision formuliert, bestimmt seinen Blick auf den Horizont und nimmt Einfluss auf seine Formulierung der Vision. So verwundert es nicht, dass innerhalb der Kirche, wie in anderen Organisationen, miteinander konkurrierende oder sogar unvereinbare oberste Organisationsziele existieren, "die von unterschiedlichen Kräften innerhalb und außerhalb der Organisation definiert und mit Hilfe von Koalitionen durchzusetzen versucht werden."²⁸ Denn, wie die Organisationssoziologie konstatiert, sind auch die höchsten Organisationsziele mit der Organisationsgründung nicht auf alle Zeiten festgelegt. Sie werden immer wieder neu bestimmt, uminterpretiert und gewichtet.²⁹ Dieser ständige Wandel der Vision unterliegt dem Einfluss unterschiedlicher Akteure. Prozesse der Zielbildung werfen deshalb die Frage auf, welche Akteure in welcher Form die Ziele einer Organisation bestimmen können.³⁰ Diese müssen nicht Organisationsmitglieder sein. Auch externe Akteure können durch ihre Erwartungen die Zielbildung einer Organisation erheblich beeinflussen.

Solche bei Zielbildungsprozessen innerhalb der Organisation immer wieder auftretenden Zielkonflikte sind von Abraham/Büskes eingehender untersucht worden. Sie unterscheiden zwei Arten von Zielkonflikten. Im ersten Konfliktmuster geht es um die grundsätzliche Bestimmung des Organisationszwecks. Hier geht es um Einfluss auf die Organisationsleistungen und Organisationsprogramme, und damit verbunden auch zuweilen um Vorschriften, Technologien und Personal der Organisation. Im zweiten Konfliktmuster geht es dagegen um die Umsetzung der Ziele, die selber nicht mehr zur Debatte stehen. In diesem Zusammenhang tritt der Konflikt um die knappen Ressourcen und Teilziele in den Vordergrund. Dies sei das häufiger vorzufindende Konfliktmuster in Organisationen. Für beide Muster gilt: „Der Ausgang derartiger Konflikte hängt häufig davon ab, wer die besseren Ausgangsvoraussetzungen in den damit verbundenen Verhandlungen oder anders: die größere Macht besitzt.“³¹ Denn nach der Definition von Abraham/Büskes sind Organisationen Herrschaftsinstrumente. Sie sind hierarchisch gegliederte, soziale Gebilde, die „Kontrollinstanzen zur Steuerung und Gewährleistung der Kooperation gemäß den gesetzten Zielen und Zwecken besitzen“.³²

So können auf den ersten Blick vergleichbare Organisationen von sehr unterschiedlichen Visionen geleitet sein. Bei näherem Hinsehen macht die Vision dennoch den entscheidenden Unterschied, wie Friedrich Assländer am Beispiel der von dem Nobelpreisträger Muhammad Yunus initiierten Mikrofinanzunternehmen dargelegt hat. Yunus gründete in Bangladesch aus einem Geist des Mitgefühls mit den Armen und der Achtung der menschlichen Würde die Grameen Bank als Genossenschaftsbank für Menschen, die keinen Zugang zum formalen Banksektor hatten.³³ Die Geschäftspolitik dieser Bank baut unter anderem auf gegenseitigen

²⁸ ABRAHAM/BÜSCHGES 2009, S. 115.

²⁹ Vgl. ABRAHAM/BÜSCHGES 2009, S. 115f.

³⁰ Vgl. ABRAHAM/BÜSCHGES 2009, S. 116.

³¹ ABRAHAM/BÜSCHGES 2009, S. 122.

³² ABRAHAM/BÜSCHGES 2009, S. 123.

³³ Ausdrücklich beruft sich M. Yunus in seiner Autobiographie auf die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen. Diese, so Yunus, werde aber durch die Armut außer Kraft gesetzt, vgl. YUNUS/JOLIS

Bürgschaften der Kleinkreditnehmer auf, die sich als *'Grameenfamily'* verstehen. Die Großbanken, die dieses Modell inzwischen kopieren, verbanden dieselbe Idee mit ihrem Gewinnstreben. Die gleichen Verfahren und Methoden werden für eine andere Vision in Anspruch genommen. Assländer berichtet: "Bei der Umsetzung erleben die Kreditnehmer Habgier statt Unterstützung bei Problemen. Zinsen und Gebühren sind nicht angemessen, sondern werden maximiert, um die Gewinne zu erhöhen. Ohne die ethische Basis des Konzeptes gibt es dramatische Fehlentwicklungen, wie beispielsweise in Indien, wo Mikrokreditbanken Leute zur Kreditaufnahme überreden, ohne diese zu schulen und zu betreuen. Die gegenseitig bürgenden Kreditnehmer kennen sich nicht, sie verstehen sich nicht als *'family'* wie bei Yunus."³⁴

Die Vision, die zur Gründung eines Unternehmens oder einer Organisation geführt hat, das zeigt sich am Beispiel der Grameen Bank, gibt ihr eine eigene Prägung, die sich bis in die kleinsten Operationen ablesen lässt. Und sie unterscheidet sie deutlich von anderen Unternehmen, die dasselbe Geschäft betreiben, aber nicht *'die Seele des Geschäfts'* - als solche kann eine Vision bezeichnet werden - übernommen haben.³⁵ Assländer spricht von einem „vorgegebenen geistigen Feld“³⁶, das durch den Gründer und seine Vision geprägt wird, und in das Führungskräfte mit ihrer eigenen Geisteshaltung eintreten. Sie können diese Gründungsvision mit den dazu gehörenden Werten fortführen, ausgestalten oder verändern. So können sich mit der Zeit auch die Visionen der in einer Organisation gemeinsam Tätigen auseinander entwickeln.

Wenn im Folgenden nach der Vision der Kirche gefragt wird, muss es deshalb nicht überraschen, wenn auch hier konkurrierende Visionen in den Blick kommen, die nicht unbedingt beim ersten Blick auffallen müssen. Das mag auch damit zusammenhängen, dass die strategische Ausrichtung der Kirche lange Zeit kein besonderes Thema der (Pastoral-) Theologie war.³⁷ Wie von Abraham/Büskes beschrieben, ist davon auszugehen, dass Zielkonflikte auf

2008, S. 24 Dies ist für Yunus jedoch kein unabänderliches Schicksal: „Ich bin zutiefst davon überzeugt, daß wir die Armut auf der Welt ausmerzen können, wenn wir es wollen.“ vgl. YUNUS/JOLIS 2008, S. 13 Seine Vision formuliert Yunus in vier Worten: "Eine Welt ohne Armut." vgl. YUNUS/JOLIS 2008, S. 328.

³⁴ ASSLÄNDER 2012, S. 530f Die Kritiker der Mikrofinanz haben sich in einem von G.Klas und P.Mader herausgegebenen Sammelband zu Wort gemeldet. Vgl. KLAS/MADER 2014 Sie werfen dem Mikrofinanzansatz vor, sich in die neoliberalen Strategien der Weltbank, multinationaler Konzerne und Organisationen einbinden zu lassen, ohne die strukturellen Ursachen der Armut zu verändern, vgl. MUHAMMAD 2014, S. 186–189.

³⁵ Yunus betont z.B., dass entgegen anderen Mikrofinanzunternehmen in der *Grameen Bank* Kranke nicht zur Rückzahlung gedrängt werden. Mikrokredite, die einen Menschen in den Tod treiben, hätten mit seiner Idee nichts mehr zu tun. In der Profitorientierung von Mikrofinanzunternehmen sieht er einen Missbrauch seiner Idee. Vgl. FICHTER 2011.

³⁶ ASSLÄNDER 2012, S. 531 In dieser Perspektive ist es nicht so selbstverständlich, dass es keine "katholische Herzoperation" braucht. LÜTZ 2013, S. 140f. Wie dargestellt, ist auch ein Mikrokredit nicht einfach ein Mikrokredit. Entscheidend ist, unter welcher Vision, unter welcher leitenden Gesamtidee einzelne - auch professionelle - Tätigkeiten erbracht werden.

³⁷ Karl Rahner stellte in den 1960er Jahren im Jahr... fest: "Man könnte vielleicht diesbezüglich sagen: in der bisherigen Pastoraltheologie war [...] eigentlich nur von der Taktik des Handelns der Kirche und auch dies nur hinsichtlich des Handelns der untergeordneten Organe der Kirche (der Priester, der Pfarrer) die Rede, nicht aber von der 'Strategie' der Kirche gegenüber der geschichtlichen Gesamtsituation. Fragen der großen Strategie der Kirche waren bisher höchstens am Rande Thema einer theologischen Disziplin" LAUMER 2013, S. 4. Dieses Urteil trifft für die heutige Theologie nicht mehr zu. Zusammenhänge von (defizitärer)

die Verfahren und Strukturen der Kirche als Dienstleistungsorganisation Einfluss nehmen. Und es ist deshalb auch zu fragen, welche Interessen von internen und externen Akteuren an der Formulierung der verschiedenen Visionen beteiligt sein könnten. Nicht zuletzt ist dies eine Anfrage an die Akteure der katholischen Altenhilfe, insbesondere der Heimleitungen, mit welchen Interessen und Argumenten sie sich in die notwendige Diskussion um die kirchliche Zielfindung einbringen.

2 Zwei Visionen kirchlichen Handelns?

Unter der Prämisse, dass eine gemeinsame Vision zur besseren Koordination und Kooperation einer Gemeinschaft beiträgt, soll im Folgenden gefragt werden: Unter welcher kirchlichen Vision erfolgt die berufliche Positionierung der Heimleitungen in der Kirche? Inwieweit ist sie hilfreich, um die Dichotomie der kirchlichen Berufe zu überwinden? Gibt es eine gemeinsame Vision der Kirche, die die Heimleitungen in den kirchlichen Auftrag einbindet, und wie kann die Heimleitung in Ableitung von einer solchen Vision der Kirche für ihre Arbeit eigene konkrete Ziele setzen? Was aber ist die Vision der Kirche? Was ist ihr oberstes Ziel, ihr Zielfoto, nach dem sich alle ihre Aktivitäten ausrichten und von dem her ihre ganze Arbeit bis in die Ordnung ihrer Berufe strukturiert wird?

Ein Blick in das kirchliche Gesetzbuch zeigt, dass die Kirche nicht unter einer einzigen Vision arbeitet, sondern zumindest unter einer doppelten Zielbestimmung. Dies wird deutlich, wenn im Kirchenrecht die Ziele der Verkündigung benannt werden: „Die Verkündiger des Wortes Gottes haben den Gläubigen vor allem darzulegen, was zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu glauben und zu tun nötig ist.“ (CIC 1983, Can 768,1)

Diese Doppelformel „Ehre Gottes und Frieden (auch: Heil, Wohl, Einheit u.ä.m.) der Menschen“ begegnet auch in anderen Kontexten, wie dem Gloria der Messe, wenn die Kirche betet: „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden...“ Damit stimmt sie in den Chor der Engel ein, wie ihn die Kindheitsgeschichte des Lukas überliefert. (Lukas 2,14) Ähnlich findet sich in den Dokumenten des 2.Vatikanischen Konzils diese doppelte Zielstellung. So z.B. in der Liturgiekonstitution, die festhält, dass alles Tun der Kirche als Ziel auf: „die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes“ (SC 10) hinstrebt, oder in der Kirchenkonstitution, wenn den Gläubigen nahegelegt wird: "[...] dem Willen des Vaters in allem folgsam, sich mit ganzem Herzen der Ehre Gottes und dem Dienst des Nächsten hinzugeben" (LG 40). Auch in der caritativen Frömmigkeit finden sich Beispiele dieser Doppelung. Der Hl. Vincenz von Paul berichtet aus der Unterredung mit einer Schwester: "Und da ich zu ihr bemerkte, sie spräche sehr kühn, erwiderte sie, wenn es um die Ehre Gottes und das Wohl der Armen ginge, so

kirchlicher Praxis und Zielorientierung werden offen benannt: "Die Kirche wird sich verändern, wenn sie stärker für ihre Vision des Reiches Gottes eintritt. Es dient einem klaren Profil, wenn es unseren Gemeinden klar ist, warum wir etwas machen oder lassen. Es wäre in der Öffentlichkeit sehr befreiend, wenn wir als Kirche nicht nur dieses oder jenes Verdikt verlauten ließen, sondern stärker zielorientiert argumentierten. Es würde unsere Gemeinden attraktiver machen, wenn wir unser Gemeindeleben stärker daraufhin überprüften, was wir mit unseren Kindergärten, unserer Jugendarbeit, unserer Erwachsenenbildung, unserer Seniorenarbeit erreichen wollen, warum wir dies alles machen." MERKELBACH 2003, S. 255.

dürfe man sich nicht fürchten, die Wahrheit zu sagen.“³⁸ Einen volkstümlichen Widerhall dieser Doppelvision kann man in dem Motto erkennen, das manches alte Feuerwehrhaus ziert: „Gott zur Ehr‘, den Nächsten zur Wehr!“ Der Gottesdienst wäre demnach ein Dienst an der Ehre Gottes, ein Verherrlichungsdienst, der Dienst am Nächsten ein Friedensdienst oder ein Dienst an seinem Wohlergehen.

Diese beiden Ziele werden im kirchlichen Gesetzbuch mit zwei unterschiedlichen Berufen in Verbindung gebracht, die dann in einer Berufsrolle zusammengeführt werden sollen: Im Canon 978,1 (CIC 1983) heißt es: „Der Priester soll beim Beicht hören dessen eingedenk sein, daß er in gleicher Weise die Stelle eines Richters wie die eines Arztes einnimmt und von Gott zugleich zum Diener der göttlichen Gerechtigkeit wie auch Barmherzigkeit bestellt ist, der der Ehre Gottes und dem Heil der Seelen dient.“ Die doppelte Zielstellung seines Handelns, die Ehre Gottes und das Heil der Seelen, soll mit einer im regulären Berufsleben nicht anzu-treffenden und schwer vorstellbaren Rollenverschmelzung (Arzt + Richter) gelebt werden. Noch vor der Veröffentlichung des nachkonziliaren Kirchenrechts im CIC 1983 äußerte sich Bernhard Häring kritisch gegenüber einer solchen priesterlichen Doppelrolle von Arzt und Richter im Bußsakrament. In der Zielsetzung seines Buches `Die große Versöhnung´ führt er aus : „[...]die Frohbotschaft vom messianischen Frieden und die Verpflichtung des mit Gott versöhnten Volkes, Werkzeug des messianischen Friedens auf allen Ebenen zu werden, darf nicht von einem falschen Verständnis einer richterlichen Aufgabe des Priesters verdeckt werden. [...] Der Priester wird nicht so sehr als `Seelenführer´ angesehen, der Antwort auf alle Gewissensfälle hat, sondern vielmehr als Bruder unter Brüdern, als Verkünder des Heiles und der Heilsordnung. Der dirigiert nicht die Gewissen, sondern trägt die Sorge mit, daß das Gewissen der Christen zur Mündigkeit heranreift.“³⁹

Häring kritisiert hier eine doppelte Zielstellung der Kirche, die ihre Priester in einen beruflichen Zwiespalt zwischen den Rollen des barmherzigen Arztes und des strengen Richters führt. Stattdessen besteht er auf einer Ausrichtung des kirchlichen Handelns auf die Verkündigung des „messianischen Friedens“, bzw. „des Heiles und der Heilsordnung“, die für ihn offenbar synonym zu verstehen sind. Man könnte aus den Sätzen Härings auch schließen, dass er die Rolle des Richters als Wahrer der Gerechtigkeit eher dem Ziel der „Ehre Gottes“, die Rolle des Arztes als Garanten der Barmherzigkeit eher dem „Heil“ oder dem „messianischen Frieden“ zuordnet. Den Schlusssatz des Kirchlichen Gesetzbuchs kann man allerdings als ein Einschwenken in die von Häring für das Bußsakrament proklamierte Eindeutigkeit lesen. Dort wird festgestellt, dass das Heil der Seelen immer das oberste Gesetz der Kirche sein müsse (CIC 1983, Can 1752).

Aber wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, gibt es auch zahlreiche Formulierungen, die das oberste Ziel der Kirche allein als die Ehre, Verherrlichung oder Verehrung Gottes bezeichnen. Sind deshalb die Formulierungen, die die Ehre Gottes und das Heil der Menschen in einem Atemzug nennen, möglicherweise Kompromissformeln? Um diese Frage zu klären,

³⁸ VINZENZ VON PAUL 1947, S. 59f.

³⁹ HÄRING 1970, S. 6; vgl. ebd. 43f.

sollen beide Visionen im Folgenden zunächst je einzeln für sich untersucht werden, um anschließend nach ihrem evtl. Zusammenhang, ihrer Rivalität und ihrer Rangordnung befragt zu werden.

2.1 Alles zur größeren Ehre Gottes

Nicht wenige Belege lassen sich dafür anführen, dass die Ehre Gottes, seine Verherrlichung und die Mehrung seiner Ehre das oberste Ziel der Kirche bezeichnen. Das Priesterdekret des II. Vatikanum orientiert die Berufsgruppe der Priester an der Vision der Ehre Gottes: „Das Ziel also, auf das Dienst und Leben der Priester ausgerichtet sind, ist die Verherrlichung Gottes des Vaters in Christus.“(PO 2) Für die Kleriker gilt auch in der Kirchenkonstitution: „Alles sollen sie zur Verherrlichung und Ehre Gottes tun.“(LG 41). Aber auch das Dekret über das Laienapostolat beschreibt mit dieser Formel die grundsätzliche Ausrichtung der Kirche: "Dazu ist die Kirche ins Leben getreten: sie soll zur Ehre Gottes des Vaters die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten und so alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen, und durch diese Menschen soll die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hingeeordnet werden."(AA 2) Auf die ganze Kirche bezogen stellt Papst Johannes Paul II. deshalb am Beginn des dritten Jahrtausends fest: "Die auf Jesus Christus gegründete Religion ist die Religion der Herrlichkeit, sie ist ein Sein in einem neuen Leben 'zum Lob der Herrlichkeit'(Epheserbrief 1,12)."⁴⁰ Dabei kann das Lehramt sich auf eine lange Tradition dieser Zielformulierung berufen. Schon von Augustinus wurde die Verehrung Gottes als gemeinsamer Zweck der Streitenden und der Triumphierenden Kirche bezeichnet.⁴¹ Unter dasselbe Motto stellte Ignatius von Loyola im Zeitalter der Gegenreformation den von ihm gegründeten Jesuitenorden: *omnia ad maiorem gloriam Dei* (Alles zu größerer Ehre Gottes).⁴² Dieser Leitspruch, den der Priesterorden durch Predigten und Exerzitien im Kirchenvolk vertiefte, spiegelt sich bis heute auch in der Laienfrömmigkeit. Zahlreiche Kirchenlieder besingen bis heute die Vision der größeren Ehre Gottes, wie z.B. mit diesem Text aus dem 18. Jahrhundert: „Alles meinem Gott zu Ehren, in der Arbeit in der Ruh, Gottes Lob und Ehr zu mehren, ich verlan- und alles tu....“.⁴³ Das 1. Vatikanische Konzil lehrte ausdrücklich, die Welt sei zur Verherrlichung Gottes (*ad Dei gloriam*) geschaffen (D 3025). Ihre Begründung finden diese Formulierungen in Schriftziten, wie z.B. dem von Jesaja überlieferten Gottesspruch: "Denn jeden, der nach meinem Namen benannt ist, habe ich zu meiner Ehre erschaffen, geformt und gemacht."(Jesaja 43,7) - oder entsprechenden Stellen in der Offenbarung des Johannes wie z.B.: "Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm gebühren Lob und Ehre und Herrlichkeit und Kraft in alle Ewigkeit."(Offenbarung 5,13; vgl. 4,9.11; 15,4; 19,1).

⁴⁰ JOHANNES PAUL II. 26.02.2013, S. Nr.6.

⁴¹ Vgl. AUGUSTINUS 1964, S. 17,20 (S.33).

⁴² Peter Knauer weist darauf hin, dass die übliche deutsche Übersetzung: „alles zur größeren Ehre Gottes“ mit dem Einschub des bestimmten Artikels nicht dem lateinischen und spanischen Original entspricht, das keinen bestimmten Artikel enthält und damit auch nicht den Eindruck erweckt zu wissen, was 'die' Ehre Gottes sei. KNAUER 2011, S. 307.

⁴³ (ERZ-)BISCHÖFE DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS UND DER BISCHOF VON BOZEN-BRIXEN 2013, Rn. 455.

Auch die zeitgenössische Theologie recurriert auf diese Vision. Für Edward Schillebeeckx bleibt als Aufgabe eines zukünftigen Christen in der Diaspora zu "zeugen und bekennen, was Jesus, der Christus, für ihn bedeutet, und aussprechen, daß die Verherrlichung des Namens Gottes für ihn noch immer der tiefste Sinn seines menschlichen Lebens ist."⁴⁴ Ähnlich bedeutsam beschreibt auch George Augustin im Blick auf die zukünftigen Herausforderungen der Kirche diese Vision: "Wir brauchen gegenwärtig Glaubensmut zu einem Perspektivenwechsel. Die Verherrlichung Gottes sollte Ziel-, Dreh- und Angelpunkt der Verwirklichung des gemeinsamen und des besonderen Priestertums sein."⁴⁵

Wenn die Verherrlichung Gottes, die Sorge um seine Verehrung und die Mehrung seiner Ehre das oberste Ziel der Kirche darstellen, so ist zu erwarten, das dieses Ziel für die Aufgabenstellung der Berufe in der Kirche, nicht zuletzt für die Leitung eines katholischen Altenheimes, bedeutsam ist. Was können Berufe in der Kirche im ganzen und im speziellen zum Ziel der 'Ehre Gottes' beitragen? Welche Kultur der Zusammenarbeit und Anerkennung der Berufe in der Kirche wird durch dieses Ziel gefördert? Und welcher Ort der Leitung eines katholischen Altenheimes in der kirchlichen Berufswelt könnte sich daraus ergeben? Wenn die Vision der Kirche auf die größere Ehre Gottes, auf seine Verherrlichung zielt, so ist im Weiteren nach dem grundlegenden Konstrukt dieser Vision, dem Begriff der Ehre, zu fragen.

2.2 Die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander

So eindeutig die Ehre Gottes als das oberste Ziel kirchlichen Handelns in manchen lehramtlichen und theologischen Texten beschrieben wird, so wird mit ebensolcher Klarheit in anderen Texten die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander als das zentrale Ziel der Kirche beschrieben. Dies gilt insbesondere für die Texte des II. Vatikanum. Programmatisch beschreibt die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* die Kirche als Sakrament, „das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“(LG1) Angesichts der gegenwärtigen Zeitverhältnisse, „daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind“, betonen die Konzilsväter die Dringlichkeit der Aufgabe, dass die Menschen „auch die volle Einheit in Christus erlangen.“(ebd.)

Die Kirche ist in der Sprache des Konzils das „messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils.“(LG 9) Auch die Pastoralkonstitution hebt die Korrespondenz des menschlichen Strebens nach Einheit mit dem Ziel Gottes und der Kirche hervor.(GS 24) Die Konzilserklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen beschreibt die Aufgabe der Kirche als Förderung von „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern“ und deshalb „faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.“(NA 1) Die Katholizität der Kirche drückt sich ge-

⁴⁴ SCHILLEBEECKX 1969, S. 82.

⁴⁵ AUGUSTIN/RIË 2003, S. 14.

rade in diesem, die ganze Menschheit umfassenden Friedenswillen aus: "Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind." (LG 13) Deshalb wird im Priesterdekret von den Priestern gesagt: "Endlich leben die Priester mitten unter den Laien, um alle zur Einheit in der Liebe zu führen, 'indem sie in Bruderliebe einander herzlich zugehört sind, an Ehrerbietung einander übertreffen' (Röm 12,10). Ihre Aufgabe ist es darum, die verschiedenen Meinungen so in Einklang zu bringen, daß niemand sich in der Gemeinschaft der Gläubigen fremd fühlt." (PO 9) Diese Betonung der Einheit als Ziel der Kirche in den Konzilstexten ist kein von oben dekretiertes neues kirchliches Leitbild, sondern spiegelt zahlreiche Strömungen in der vorkonziliaren Kirche, von der ökumenischen Bewegung bis zu Aufbrüchen wie der Fokolarbewegung, deren Gründerin, Chiara Lubich, sich mit ihren Gefährtinnen besonders durch das Testament Jesu im Johannesevangelium „Vater, alle sollen eins sein“ (Joh 17,21) inspiriert sah.

In der friedlichen Vereinigung der Menschheitsfamilie sieht Papst Benedikt XVI. die Vervollendung des göttlichen Schöpfungsplanes: „Für die Gläubigen ist die Welt nicht das Produkt des Zufalls noch der Notwendigkeit, sondern eines Planes Gottes. Von daher kommt die Pflicht der Gläubigen, ihre Bemühungen mit allen Menschen guten Willens – Angehörige anderer Religionen oder Nichtgläubige – zu vereinen, damit unsere Welt wirklich dem göttlichen Plan entspricht: als eine Familie unter dem Blick des Schöpfers zu leben.“⁴⁶

Mit ihrer Ausrichtung auf die Einheit der Menschheitsfamilie trifft die Kirche, wie auch die Konzilsväter betonen, auf eine tiefe menschliche Sehnsucht. (GS 45) In dieser dezidierten Orientierung an der Vision der Einheit, der auch ihre Organisation dienen soll, entdeckte schon Alexis de Tocqueville eine besondere Attraktivität der katholischen Kirche: „Die Menschen unserer Tage sind von Natur dem Glauben wenig geneigt, sobald sie aber eine Religion haben, treffen sie alsbald in ihrem Innern auf einen verborgenen Antrieb, der sie unerschwerlich zum Katholizismus, drängt. Mehrere der Lehren und Bräuche der römischen Kirche erstaunen sie; sie bewundern aber insgeheim ihre Organisation, und ihre große Einheit zieht sie an.“⁴⁷

Zunächst erscheint es verwunderlich, dass die kirchlichen Zielbestimmungen sich sowohl in klaren Bekenntnissen zur 'Ehre Gottes und seiner Verherrlichung' wie auch zur 'Einheit der Menschen mit Gott und untereinander' bzw. zum 'Frieden und Heil' als auch in beide Themen verbindenden Doppelformulierungen finden lassen. Dieser Befund könnte dahingehend gedeutet werden, dass es sich bei den Doppelformulierungen um Kompromissformeln handelt, die unterschiedliche, im Konflikt stehende Ziele bündeln sollen. Sie könnten aber auch als Zusammenführung von zwei defizitären 'halben Wahrheiten' zur 'ganzen Wahrheit' verstanden werden. Schließlich könnten sie in der Art eines Pleonasmus dieselbe Wahrheit in

⁴⁶ BENEDIKT XVI. 2009, S. 57, S.92.

⁴⁷ TOCQUEVILLE 2011, S. 236.

unterschiedlichen Semantiken widerspiegeln. Dieses gilt es im Folgenden zu prüfen, da nur ein eindeutiges Verständnis eines gemeinsamen Ziels auch die zu erwartende koordinierende Kraft erzeugen kann. Dabei soll zunächst die Formulierung des Ziels der `Ehre Gottes' einer genaueren Untersuchung unterzogen werden, ausgehend vom Begriff der Ehre.

III. Die Logik der Ehre

Der Zugang zur Ehre als einem „Phänomen mit fließenden Grenzen, das eine ständige innere Dynamik aufweist“¹ ist nicht leicht. Deshalb soll zunächst eine Begriffsbestimmung unternommen werden und dabei auf problematische semantische Unklarheiten hingewiesen werden. Während einige Autoren den Begriff der `Ehre` weiterhin als Bezeichnung für eine von Moral geleitete Handlungssteuerung nutzen möchten, soll in dieser Arbeit der Begriff der `Ehre` einer spezifischen, in archaischen und ständischen Gesellschaften vorherrschenden Kultur der Anerkennung vorbehalten werden. Diese soll im Weiteren als `Logik der Ehre`² bezeichnet werden. Sie soll anschließend gegenüber einer `Logik des *Schalom*` klar abgegrenzt werden.

Die Kategorie der `Ehre` hat in den vergangenen Jahrzehnten in verschiedenen Disziplinen der Humanwissenschaften, der Ethnologie, der Kulturanthropologie, der Soziologie und Geschichtswissenschaft unterschiedliche Aufmerksamkeit gefunden. Die einzelnen Forschungsstränge können hier nicht nachgezeichnet werden.³ Insbesondere durch die Arbeiten von Arnold Zingerle und Ludgera Vogt in den 1990er Jahren hat die `Ehre` in der deutschsprachigen Soziologie eine höhere Aufmerksamkeit gefunden. Auch die Kulturanthropologie hat u.a. durch verschiedene Feldforschungen, insbesondere im Mittelmeerraum, das Phänomen der Ehre in archaischen und ständischen Kontexten erhellt.⁴ Nicht zuletzt haben Arbeiten über die höfische Gesellschaft und die Praxis und die Regeln des Duells zur Klärung des Ehrbegriffs beigetragen.⁵ Einen besonderen Gegenwartsbezug hat der Begriff der Ehre durch die Begegnung von Migranten und Migrantinnen mit den Bevölkerungen der westlichen Industrieländer erhalten. Die hier sichtbar werdenden Konfliktlinien sind häufig von unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs der `Ehre` gekennzeichnet, wie sich beispielsweise am Begriff des

¹ GRIGORE, S. 9.

² Der Ausdruck greift zurück auf die Monographie von Ludgera Vogt „Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft“, vgl. VOGT 1997. Er beschreibt, dass die Anerkennung im Modus der Ehre einen spezifischen Zusammenhang von Denk- und Handlungsweisen erzeugt, der einer inneren Logik folgt, die den Handelnden zumeist nicht bewusst ist. Man spricht deshalb auch von `Kulturen der Ehre (und der Scham)`. Die in diesen Kulturen Lebenden gehen von einer nicht hinterfragbaren Priorität der Ehre in allen Lebensbereichen aus.

³ Einen guten Überblick über die soziologische Diskussion des Ehrbegriffes bietet die Dissertation von Ludgera Vogt, vgl. VOGT 1997 und ihr gemeinsam mit Arnold Zingerle herausgegebener Sammelband. Vgl. VOGT/ZINGERLE 1994a. Bedeutsam waren in der Diskussion die auf ethnographischen Untersuchungen in der Kabylei beruhenden Impulse von Pierre Bourdieu: vgl. BOURDIEU 1976, sowie die grundlegenden Untersuchungen von Max Weber, vgl. WEBER 2010, und Georg Simmel, vgl. SIMMEL 1908. Ferner ist hinzuweisen auf die Werke von Dagmar Burkhart, vgl. BURKHART 2006, BURKHART 2002, von Winfried Speitkamp, vgl. SPEITKAMP 2010, von Kwame Anthony Appiah, vgl. APPIAH/BISCHOFF 2011 und Mihail Grigore, vgl. GRIGORE.

⁴ Grundlegend war die Aufsatzsammlung von J.G. Peristiany: Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society mit Beiträgen von J. Pitt-Rivers, P. Bourdieu, J.G. Peristiany, J.C. Baroja u.a., vgl. PERISTIANY 1965. Eine weitere bedeutende Aufsatzsammlung wurde im Jahr 1987 von D.D. Gilmore herausgegeben: Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean, vgl. GILMORE 1987. Schließlich ist noch die Veröffentlichung von J.G. Peristiany und J.A. Pitt-Rivers, Honour and Grace in Anthropology zu nennen, vgl. PERISTIANY/PITT-RIVERS 1992. Eine übersichtsartige Würdigung dieser Texte und weiterer Grundlagenwerke der Kulturanthropologie zum Thema Ehre findet sich bei Kunio Nojima, vgl. NOJIMA 2011. Nojima bespricht auch Forschungen, die sich mit dem Phänomen `Ehre und Scham` außerhalb des Mittelmeerraums, insbesondere in Afrika, Japan und China beschäftigen.

⁵ Vgl. z.B. SCHWANITZ 1994 und ELIAS 1983.

‘Ehrenmordes’ ablesen lässt. Für die weitere Beschreibung des Begriffs der ‘Ehre’ wird deshalb auch auf Zeugnisse von Migrantinnen zurückgegriffen, in denen sich eine spezifische ‘Logik der Ehre’ spiegelt. Dabei wird unterstellt, dass es sich bei der ‘Logik der Ehre’ um ein Phänomen handelt, dass über Jahrtausende Bestand hat und keinen gravierenden substantiellen Änderungen unterworfen ist.

Auffällig ist, dass die soziologische Debatte den theologischen und kirchlichen Gebrauch des Begriffs der ‘Ehre’ kaum zur Kenntnis genommen hat. Dies erstaunt umso mehr, als in der Regel ein sakraler Ursprung des Begriffs nicht geleugnet wird. Ähnliches gilt für die gegenläufige Rezeption der soziologischen Erkenntnisse durch die Theologie. Die theologische Diskussion über die Ehre greift in der Regel auf die Arbeiten des Heiligen Thomas zurück und wurde in dessen Gefolge vor allem in der Moraltheologie im Bereich der Tugendlehre geführt.⁶ An der soziologischen Debatte über die Ehre zeigt die Theologie kaum Interesse, obwohl die ‘Ehre Gottes’ ein Zentralbegriff der katholischen Theologie ist. Dass die Diskussion um die Ehre noch nicht abgeschlossen ist, lässt sich u.a. an dem Streit darüber ablesen, ob die Ehre ein historisch abgeschlossenes Phänomen darstellt oder für die heutigen ethischen Diskurse noch von Bedeutung ist. Dabei geht es nicht zuletzt um die Frage, was mit dem Begriff der ‘Ehre’ gemeint ist. Die Debatte über die Zeitgemäßheit der Ehre führt deshalb auch zu einer weiteren begrifflichen Klärung.

1 Ein Ende oder ein Weiterleben der Ehre?

Strittig am Begriff der Ehre ist insbesondere, ob er etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges bezeichnet. Die eine Seite wird von Autoren wie Peter L. Berger vertreten, die in der Ehre etwas Überholtes und Unzeitgemäßes sehen: "Die Ehre hat im heutigen Wertgefüge ungefähr den gleichen Rang wie die Keuschheit. Wer sie mit Nachdruck verteidigt, findet kaum Bewunderung, und wer behauptet, er habe sie verloren, wird eher belächelt als bemitleidet. Beide Begriffe haben in der Weltanschauung der Modernität eindeutig den Status des Alt-

⁶ Grundlegend war im Gefolge der aristotelischen Tugendlehre die Abhandlung des hl. Thomas von Aquin, vgl. THOMAS VON AQUIN 1943. In der Auseinandersetzung mit der studentischen Duellpraxis erarbeitete in den 1920er Jahren der Jesuit Michael Gierens eine Studie über „Ehre – Duell und Mensur“, vgl. GIERENS 1928. In der Auseinandersetzung mit einer Hochkonjunktur des Ehrenbegriffs in der nationalsozialistischen Ideologie setzte sich Richard Egenter in einem Aufsatz mit dem Zusammenhang von „Ehre und Liebe“ auseinander, vgl. EGENTER 1939. Eine moraltheologische Abgrenzung des Ehrenbegriffs zum Prestigebegriff und eine Untersuchung zum Zusammenhang zwischen Gewissen und Ehre legte Wilhelm Korff mit seiner Untersuchung „Ehre, Prestige, Gewissen“ im Jahre 1966 vor, vgl. KORFF 1966. Auf den Schriftkommentaren Thomas von Aquins aufbauend untersuchte Matthias Heghmanns im Jahr 1968 den biblisch-theologischen Begriff der „Gloria Dei“, vgl. HEGHMANS 1968. Auf die exegetischen Arbeiten, die sich mit dem kulturanthropologischen Konzept der ‘Scham und Ehre Kulturen’ auseinandersetzen, wird weiter unten eingegangen. In jüngster Zeit hat die reformierte Theologin Magdalena L. Frettlöh unter dem Titel „Gott Gewicht geben“ eine Studie zu einer geschlechtergerechten Gotteslehre vorgelegt, die sich ausführlich mit der Begrifflichkeit der Herrlichkeit und Ehre Gottes auseinandersetzt, vgl. FRETTLÖH 2009.

modischen, Überholten."⁷ Auch Axel Honneth beschreibt einen allmählichen historischen Prozess der Ausdünnung des Begriffs der Ehre zu dem des Ansehens und des Prestiges.⁸

Die andere Seite fragt ähnlich wie Ludgera Vogt, „ob denn die moderne Gesellschaft auf Dauer ohne institutionell verankerte Identität auskommen könne, und ob nicht deshalb neue Formen der Orientierung an Ehre an Bedeutung gewinnen könnten“.⁹ Auf die Identität stiftende Wirkung der Ehre weist auch Kwame Anthony Appiah hin: "Und wesentlich ist die Ehre unter anderem deshalb, weil sie uns wie die soziale Identität miteinander verbindet."¹⁰ Dagmar Burkhardt hält die Ehre für eine 'Universalie' und die Skepsis gegenüber dem Begriff der Ehre für ein spezifisches Problem der deutschen Gesellschaft, in der „aufgrund der Besonderheit der deutschen Geschichte, die durch die Erfahrungen der NS-Zeit und ihrer Ideologie geprägt wurde,[...] die Ausformung und Praxis des Ehrkonzepts im Vergleich zu den Amerikanern und den europäischen Nachbarn, ganz zu schweigen von expliziten 'Ehre-und-Schande-Gesellschaften', einen Sonderweg genommen“¹¹ habe. Eine Bestätigung dieser Vermutung einer größeren Unbefangenheit im angelsächsischen Raum findet sich in den Arbeiten Kwame Anthony Appiahs, der u.a. lapidar feststellt: "Wir mögen glauben mit der Ehre abgeschlossen zu haben, aber die Ehre hat nicht mit uns abgeschlossen."¹² Er könnte Mihail Grigore sicher beipflichten, für den die Ehre „vielleicht der wichtigste Kommunikations- und Sozialisationsraum des menschlichen Daseins" ist.¹³ Aber beide Parteien verstehen unter der Ehre unterschiedliches. Zum Verständnis ihrer Argumentationen ist vor allem die Unterscheidung zwischen der 'inneren' und 'äußeren' Ehre bedeutsam. Diese soll deshalb zunächst näher betrachtet werden.

2 Äußere Ehre - innere Ehre?

Simmel verortet den Bereich der Ehre zwischen den Bereichen des Rechts (Öffentlichkeit) und der moralischen Gesinnung (Innerlichkeit).¹⁴ Mit dem Bereich der moralischen Gesinnung teilt sie die hohe Motivationskraft des Einzelnen für sein ethisches Handeln. Mit dem Bereich des Rechts teilt sie die äußerliche Wahrnehmbarkeit. Aufgrund ihrer äußerlichen Wahrnehmbarkeit wird die Wirksamkeit von „Ehrenstrafen“ zum Teil bis heute höher eingeschätzt als andere Formen der Strafe (Geldstrafe, Freiheitsstrafe). Ehre kann aber nicht nur äußerlich entzogen werden. Sie kann auch äußerlich sichtbar zugeschrieben werden. Sie wird sichtbar durch Kleidung, Verhaltensformen, Insignien, Titel.

Von vielen Autoren wird deshalb eine Unterscheidung zwischen 'innerer' und 'äußerer' Ehre vorgenommen. Die Klassifizierung einer 'inneren Ehre' ist, wie Ludgera Vogt gezeigt hat,

⁷ BERGER 1987, S. 75 Berger hält eine Wiedergeburt der Ehre, die für ihn an Institutionen gebunden ist, nur dort für möglich, wo Institutionen „die Entdeckung der menschlichen Würde, die Haupterrungenschaft des modernen Menschen, in sich integrieren und stabilisieren können.“ BERGER 1987, S. 85.

⁸ Vgl. HONNETH 2012, S. 196–210.

⁹ Vgl. VOGT/ZINGERLE 1994b, S. 13.

¹⁰ APPIAH/BISCHOFF 2011, S. 13.

¹¹ BURKHART 2002, S. 279.

¹² APPIAH/BISCHOFF 2011, S. 18.

¹³ GRIGORE, S. 31.

¹⁴ SIMMEL 1917, S. 533f.

nicht neu, sondern findet sich bereits bei Aristoteles und Thomas von Aquin, welche die Ehre auch als 'Lohn der Tugend' bezeichnen.¹⁵ Was Tugend und Laster unter den Bedingungen einer pluralistischen Moderne sein sollen, ist aber - wie Vogt konstatiert - „nicht mehr so einfach zu beantworten“.¹⁶

Thomas von Aquin war sich noch des archaischen, tief in die Emotion eingeschriebenen Charakters der Ehre bewusst. Er beschreibt, dass bei Personen, die ungerecht Verleumdungen oder Rufschädigungen ausgesetzt sind, ein Gefühl der Scham entstehen kann, obwohl sie sich vernünftigerweise nicht schämen müssten. Die Regung des Schamgefühls komme der Vernunft wie auch bei anderen Leidenschaften zuvor.¹⁷ Aber Thomas rückt die Ehre schon in eine große Nähe zur Moral und Tugend. Zwar beschreibt er noch die Außenseite der Ehre, der Fokus richtet sich aber auf die Ehre als Anerkennung und Lohn für tugendhaftes Verhalten.¹⁸

Dieser verinnerlichte und individualisierte Ehrbegriff setzte sich allerdings erst mit dem Rationalismus der frühen Aufklärung durch. Er führte zu wachsender Verachtung des „geschätzten Nichts der eitlen Ehre“¹⁹. Der Typus des tugendhaften Menschen trat immer mehr an die Stelle des 'Ehrenmannes'. Das Gefühl der Fragwürdigkeit gegenüber dem äußeren Ehrbegriff zeigt sich bereits, als Shakespeare (1564-1616) den Falstaff ausrufen lässt: "Was ist Ehre? Ein Wort. Was steckt in dem Wort Ehre? Was ist diese Ehre? Luft. [...]. Ehre ist nichts als ein gemalter Schild beim Leichenzuge, und so endigt mein Katechismus."²⁰ Das erstarkende Bürgertum mit einem sich vom Gottesbezug immer mehr lösenden Tugendethos verdrängte den bis dahin tonangebenden Ersten und Zweiten Stand.²¹ Gerade im 18. Jahrhundert lässt sich ein zunehmender Widerspruch zwischen dem ständischen, 'äußeren' Ehrbegriff und dem moralischen, 'inneren' Ehrbegriff beobachten.²²

Die Differenzierung zwischen einer inneren und äußeren Ehre führt jedoch zu problematischen Missverständnissen, da sie eine klare Unterscheidung zwischen einer Handlungssteuerung durch unbewusste emotionale Regungen und sozialen Gruppendruck gegenüber einer Motivation durch einen individuellen Gewissensanspruch und allgemein verbindliche Werte behindert. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass beide Seiten dieser Unterscheidung völlig anderen Logiken des Denkens, Fühlens und Handelns folgen und deshalb eine semantisch deutliche Trennung der Begriffswelten sinnvoll ist. Die Nivellierung dieser Unterscheide in einem gemeinsamen Wortfeld der Ehre (innere Ehre –äußere Ehre) birgt erhebliche Risiken, auf die ebenfalls im Weiteren hingewiesen werden soll.

¹⁵ Vgl. VOGT 1997, S. 195.

¹⁶ Vgl. VOGT 1997, S. 195.

¹⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN 1964, S. 144,4 ad 3 (302f).

¹⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN 1964, S. 145,1 ad 3 (s.306-308). Vgl. auch: THOMAS VON AQUIN 1943, S. 103,1, ad 2, (S.28-29).

¹⁹ Albrecht Haller zit. nach: ZUNKEL 1998, S. 23.

²⁰ SHAKESPEARE 2013a, S. Erster Teil, fünfter Aufzug, erste Szene.

²¹ Vgl. ZUNKEL 1998, S. 23.

²² Vgl. NOWOSADTKO 1994, S. 242.

3 Wie lebt die Ehre weiter?

Die Ehre als Instrument der Handlungssteuerung arbeitet mit der Attraktivität der Ehre und der Furcht vor Schande bzw. Beschämung. Beschämung als Ehrverlust, d.h. als Entzug sozialer Anerkennung wirkt schmerzhaft-leidvoll und steht deshalb in enger Nähe zur Beleidigung.

Man kann diese Entfaltung des Begriffs der Ehre für den europäischen Raum mit Georg Simmel als historischen Prozess beschreiben. In seiner Sicht hat sich aus dem ursprünglichen Amalgam der Ehre als 'Normierungsart', die den Selbsterhalt von Gruppen fördert, auf der einen Seite das Recht, auf der anderen die Moral herausgebildet.²³ Oder wie Ludgera Vogt es ausdrückt, hat sich „die Kontrollfunktion von Ehre [...] zur einen Seite hin 'verrechtlicht', zur anderen Seite hin 'verinnerlicht', aber auch subjektiviert.“²⁴ Neben einem auf dem modernen Konzept der Menschenwürde basierenden Rechtssystem steht deshalb heute ein ethisierter Ehrbegriff, der deutlich vom ursprünglichen ständischen Ehrbegriff zu unterscheiden ist.

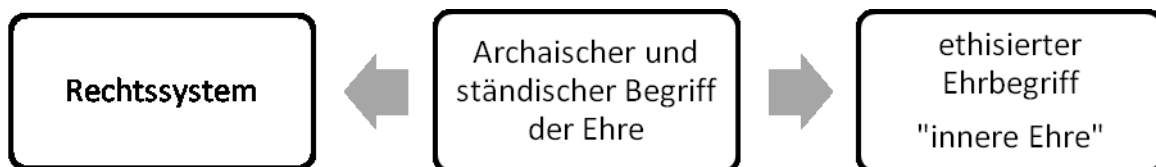


Abbildung 4: Die Aufspaltung der Kontrollfunktion des ständischen Ehrbegriffs in der Moderne, nach Vogt/Zingerle 1994

Der ethisierte Ehrbegriff wird von einigen Autoren als Beleg dafür angeführt, dass die Ehre auch heute noch ein wichtiges Instrument der Handlungssteuerung von Individuen und Gruppen sei. Die Ehre sei keineswegs ein vom historischen Prozess überholtes Phänomen, sondern auch in modernen Gesellschaften weiterhin virulent und unersetzlich. Zu den Vertretern dieser Position gehört beispielsweise Kwame Anthony Appiah.²⁵ Die historischen Veränderungen, die u.a. dem Duell ein Ende setzten, haben, so Appiah, die Ehre zwar verändert, aber sie nicht zerstört. Da der Rekurs auf den modernen ethisierten Ehrbegriff in den vergangenen zwei Jahrhunderten moralisches Verhalten gefördert habe, sei der Begriff der Ehre auch noch nicht entbehrlich. Er verweist hierzu auf die Bekämpfung der Sklaverei durch William Wilberforce und seine Anhänger (Clapham Saints). Diese hätten durch die Schaffung eines eigenen Ehrenkodex für sich selbst Verhaltenssicherheit und gegenüber den Vertretern der Sklaverei Distanzierungskraft gewonnen. Ihre, auf eine universalistische Moral ausgerichtete Ehrenwelt habe die traditionelle Hierarchie der Ehre gesprengt und Menschen verschiedener Klassen im Kampf gegen die Sklaverei zusammengeführt.²⁶

Appiah weist auf einen weiteren Nutzen der Ehre hin. Auch in modernen Gesellschaften stelle sich die Frage, wer über die Wächter wache, also das Einhalten von moralischen Regeln

²³ „Jede Ehre ist ursprünglich Standesehre“ SIMMEL 1917, S. 534.

²⁴ VOGT/ZINGERLE 1994b, S. 23.

²⁵ Vgl. APPIAH/BISCHOFF 2011.

²⁶ Vgl. APPIAH/BISCHOFF 2011, S. 133.

durch Soldaten oder Polizisten und andere Berufsgruppen kontrolliere. Eine solche Überwachung - zum Beispiel auf elektronischem Wege - wäre neben hohen finanziellen, auch mit psychologischen und moralischen Kosten verbunden. Um soldatisches Fehlverhalten auf dem Schlachtfeld oder z.B. in Militärgefängnissen zu kontrollieren, sei ein starkes verinnerlichtes Ehrgefühl der Soldaten notwendig, da in diesen Situationen keine externen Beobachter das Verhalten kontrollieren könnten. Das Ehrgefühl des Soldaten und seiner Kameraden könne bei geringeren Kosten eine viel stärkere Wirkung entfalten, da gegenüber einem Rechtssystem oder einem Markt alle unmittelbar Beteiligten und alle Mitglieder der betreffenden Ehrenwelt von sich aus für die Einhaltung der Normen sorgen würden.²⁷ Appiah folgert, dass Ehre zwar nicht mit Moral gleichzusetzen sei. Die von ihr mobilisierten psychischen Energien ließen sich jedoch in den Dienst menschlicher Leistung stellen.²⁸ Dieselbe Argumentation liege auch der Erstellung von beruflichen Ehrenkodices zugrunde.²⁹ Insofern habe die Ehre bis heute auch einen Einfluss auf die Berufswelt. Die Ehre hat nach Appiah nicht nur eine ethisch steuernde Wirkung, sondern ist auch eine wichtige Kraft zur Herstellung von Identität und Integration. Die Ehre, so Appiah, sei weiterhin ein starkes, Gemeinschaft stiftendes Band, das auch für soziale Bewegungen von Bedeutung sei.³⁰

Der Argumentation Appiahs, die sich u.a. auch auf Beispiele aus dem Irakkrieg stützt, ist jedoch nicht schlüssig. So gilt für die Verbrechen der deutschen Wehrmacht, dass sie eben nicht durch den damals besonders gepflegten Begriff der soldatischen Ehre, der zum Beispiel Gewalttaten gegen Zivilisten ausschließt, verhindert wurden. Im Gegenteil, der soldatische Ehren-Komplex hat mit seiner ihm eigenen Verschwiegenheitsverpflichtung dazu beigetragen, dass die Opfer dieser Gräueltaten über Jahrzehnte unter erschwerten Bedingungen um die Glaubwürdigkeit ihrer Schilderungen kämpfen mussten und die Justiz die Täter nicht zur Rechenschaft ziehen konnte. Mit den Wehrmachtsausstellungen der Reemtsma Stiftung wurde das Schweigen über die Verbrechen der 'ehrenhaften' deutschen Wehrmacht gebrochen. Erst spät konnte den Opfern 'Recht gegeben' werden und wurde das Versagen der 'soldatischen Ehre' im sittlichen Konflikt zwischen Gehorsam und Menschenwürde entlarvt.³¹ Auch die Vorfälle im amerikanischen Militärgefängnis Abu Ghraib zeigen, dass die soldatische Ehre nicht für eine 'Bewachung der Wächter' sorgt. In den dortigen Folterskandal waren neben Soldaten auch Pflegekräfte und Ärzte verwickelt, die an berufliche Ehrenkodices gebunden waren.³² Offenbar hat auch in diesem Fall die 'äußere', ständische Ehre mehr dazu beigetragen, die Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verheimlichen, als dass ein inneres Ehrgefühl sie verhindert hätte. Auch zeigen der geringe Aufklärungswille und die verhältnismäßig milden Strafen (teilweise Ehrenstrafen, d.h. unehrenhafte Entlassung aus der Armee) der zuständigen Militärgerichtsbarkeit, dass die Ehre verleihende und entzie-

²⁷ Vgl. APPIAH/BISCHOFF 2011, S. 209.

²⁸ Vgl. APPIAH/BISCHOFF 2011, S. 203.

²⁹ Allerdings warnt Appiah zugleich davor "Ehrenwelten und Ehrenkodices zu schaffen, die den Erfolgreichen so viel Ehre zumessen, dass für die Übrigen nur Missachtung bleibt." APPIAH/BISCHOFF 2011, S. 146.

³⁰ Vgl. APPIAH/BISCHOFF 2011, S. 13.

³¹ Die Diskussion über die Ausstellung »Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944« ist dokumentiert in: THIELE 1999 und PRANTL 1997.

³² Vgl. MILES 2004.

hende Organisation eher an der eigenen Ehre, als an einer unbeirrbaren Unantastbarkeit der Menschenwürde interessiert ist.

Entgegen Appiah ist auch festzuhalten, dass von Menschen in modernen Gesellschaften Ehre zwar noch als Motiv für sittliches Handeln benannt wird, obwohl ihr Handeln eher von Gewissensmotiven bestimmt wird. So benutzten einzelne Mitglieder des Widerstandes gegen das nationalsozialistische Regime zwar auch die Ehrensemantik, aber ihr Widerstand gegen die öffentliche Meinung, gegen das übermächtige Unrechtsregime und ihre Opferbereitschaft ist nur durch ihre Gewissensmotive zu erklären.³³

Zweifellos leben auch in der Moderne Menschen in Familien, Nachbarschaften und kleinen Gemeinschaften, d.h. auf dem Nährboden der Ehre. Und so ist weiterhin davon auszugehen, dass die Ehrensemantik weite Bereiche des menschlichen Handelns auch in der Moderne steuert. Aber diese Steuerung ist heute trügerisch. Wer sich auf die Steuerung durch partikuläre Ehrvorstellungen verlässt, riskiert in der modernen Gesellschaft an einer übergeordneten, allgemeinen Norm beschämt zu werden. Diese Erfahrung musste selbst ein deutscher Bundeskanzler mit der Vergabe seines 'Ehrenwortes' machen. Partikuläre Ehrenkodizes versprechen nur noch dann Handlungssicherheit, wenn sie an allgemeine Normen angeglichen sind. Damit sind sie im Grunde entbehrlich. Denn je mehr sich die einzelnen Ehrenkodizes an eine durch die Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte geprägte allgemeine Norm angleichen, desto mehr wird die partikuläre Ehren-Konzeption von der allgemeinen Menschenwürde – Konzeption aufgesogen.

Ein Merkmal moderner funktional-differenzierter Gesellschaften ist, dass Menschen in verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften beheimatet sind und diese Zugehörigkeiten viel fluider und temporärer sind als in ständischen Gesellschaften. Sie wechseln deshalb auch ständig zwischen unterschiedlichen Gruppenstandards. Soldaten, die Fotos von Folterungen und Misshandlungen in ihre Facebook-communities einstellen, müssen die für sie folgenreiche Erfahrung machen, dass die Abweichung eines partikularen Ehrenkodex (Feinde darf man unter den Augen der eigenen Kameraden misshandeln) gegenüber den allgemeinen Normen der Gesellschaft (Kriegsvölkerrecht) in einer anderen Community, in der sie sich ebenfalls heimisch fühlen, nicht mehr toleriert wird. Sie scheitern an ihrem überholten Ehrbegriff. Denn der Wechsel zwischen unterschiedlichen Gruppen und Kreisen mit partikulären Ehrenkodizes ist eine strukturelle Überforderung. Kaum ein Mensch kann auf Dauer in unterschiedlichen Ethiken leben, erst recht nicht, wenn einige davon mit allgemein verbindlichen Normen kollidieren.

Wer in modernen Gesellschaften sein Handeln nach der Logik der Ehre an spezifischen Gruppenstandards ausrichtet, die nicht durch die allgemeinen moralischen Standards gedeckt sind, steht immer 'mit einem Bein im Gefängnis'. Gerade die von Appiah und Zingerle aufgeführten Beispiele belegen, dass in modernen Rechtsstaaten nur ein am persönlichen

³³ Vgl. LEBER 1959, S. 137–139.

Gewissen und an universalen moralischen und rechtlichen Standards ausgerichtetes Verhalten die Sicherheit bietet, sich vor der Öffentlichkeit und der Justiz rechtfertigen zu können.

Es ist deshalb zu konstatieren, dass dem ständischen Ehrbegriff mit dem Zerfall der feudalen und ständischen Ordnung seine Basis verloren gegangen ist. Von bleibender Bedeutung sind die in ihm realisierten anthropologischen Konstanten der gegenseitigen Verwiesenheit auf Anerkennung und Achtung. Mit dem Begriff der Menschenwürde haben sie aber eine neue Verwurzelung erhalten. Sie sind nicht mehr in der partikularen Ethik einer Familie oder Gruppe fundiert, sondern sind nun theologisch in der Würdigung des Menschen durch Gott oder humanistisch in der Existenz des menschlichen Wesens verankert.³⁴

Während in archaischen und ständischen Kulturen die Existenz des Einzelnen an das Wachstum und den Verfall seiner Ehre gekoppelt ist, kann der moderne Mensch sich auf sein Existenzrecht, das ihm mit der Menschenwürde unveräußerlich garantiert ist, berufen. Die Konzeption der Menschenwürde in den Verfassungen moderner Staaten garantiert dem Einzelnen mit dem Schutz seiner Würde auch grundlegende Teilhaberechte. Der Appell an das Ehrgefühl bedeutet in modernen Gesellschaften deshalb nicht mehr die Herausforderung zur äußerlichen Wiederherstellung der verlorenen Ehre, sondern in der Regel einen Anruf an das Gewissen des Einzelnen und die daraus folgenden Verpflichtungen.

Es ist deshalb eher verwirrend und täuschend, wenn an dem Begriff der Ehre weiter festgehalten wird.³⁵ Sein Gebrauch sollte eher als Anzeichen für das Fortwirken ständischer Konzepte menschlicher Handlungssteuerung betrachtet werden. Versuche, ihn für den Gebrauch in einer zeitgenössischen Sprache der Ethik zu rehabilitieren, sollte man beenden. Korff beispielsweise will den Grund der Ehre „im wirklichen Besitz der Vorzüglichkeit, d. h. in der Teilhabe an Werten [...], die Gegenstand des Lobens und Tadelns sein können“ finden. Die ‚Teilhabe an Werten‘ erweist sich für ihn „als Grundkategorie aller menschlichen Ehre.“³⁶ Für Konfliktsituationen wie z.B. dem Ehrenmord in einer modernen Gesellschaft, bei dem die Werte einer archaischen ‚Gewalt der Ehre‘ einem Ethos der Menschenwürde gegenüberstehen, lässt sich aus diesem Ehrbegriff jedoch keine unterscheidende Kraft gewinnen.

Die Sicherung moralischen Verhaltens in schwer kontrollierbaren Situationen lässt sich durch den Rekurs auf das Gewissen eindeutig beschreiben. Für eine Gewissensentscheidung und ihre Umsetzung sind sicher auch die Umwelt und eine bestimmte Gruppenkultur mit spezifischen Sanktionen und Gratifikationen hilfreich. Dafür stehen aber die Ausdrücke ‚Anerkennung‘, ‚Wertschätzung‘ und ‚Respekt‘ zur Verfügung, die frei von den Belastungen des Begriffs der Ehre das Gemeinte und Erforderliche besser beschreiben. Diese Begriffe erzeugen einen klaren Unterschied zum Gebrauch des Wortes ‚Ehre‘ in seinem angestammten ständischen Kontext. Mit Max Weber soll deshalb für die folgenden Ausführungen daran festgehal-

³⁴ Zur verschlungenen Genealogie der Begründung der Menschenwürde, vgl. Joas 2011.

³⁵ Aus der Alltagssprache lässt er sich in seinen schillernden Bedeutungen dennoch nicht einfach eliminieren. Dort erfreut er sich noch heute eines regen Gebrauchs in Wörtern wie Ehrenwort, Ehrenamt, Ehrentribüne, Ehrenzeichen...

³⁶ KORFF 1966, S. 33.

ten werden, dass der Begriff der Ehre mit einer ständischen, durch Rangunterschiede gekennzeichneten Gesellschaftsordnung verknüpft ist.³⁷

4 Ehre als Anerkennungsverhältnis

Gegenüber der von Korff (s.o.) unter Rückgriff auf Max Weber³⁸ vorgenommenen Gleichsetzung von Ehre und Prestige ist mit Axel Honneth einzuwenden, dass sich, im 'Kampf um Anerkennung' von der ständisch gegliederten Gesellschaft zur modernen Gesellschaft eine „Umstellung von Ehrbegriffen auf Kategorien des sozialen ‚Ansehens‘ oder ‚Prestiges‘“³⁹ vollzieht. Honneth sieht diese Verschiebung der Begrifflichkeit darin begründet, dass sich im Übergang zur Moderne „das Anerkennungsverhältnis des Rechts [...] von der hierarchischen Ordnung der sozialen Wertschätzung“⁴⁰ ablöst.

Honneth unterscheidet in modernen Gesellschaften neben dem Recht und der hierarchischen Ordnung der sozialen Wertschätzung noch die Liebe als dritte Form eines Anerkennungsverhaltens. Er begründet diese Differenzierung damit, dass das Anerkennungsverhalten ein moralisches Handeln sei. In ihm werde eine Werteigenschaft einer anderen Person wahrgenommen, „die uns intrinsisch motiviert, uns nicht länger egozentrisch, sondern gemäß den Absichten, Wünschen oder Bedürfnissen jenes anderen zu verhalten.“⁴¹ Wenn aber im Anerkennungsverhalten die Werteigenschaften des anderen zur Orientierung des eigenen Verhaltens dienen, müsste dies dazu führen, dass sich „ebenso viele Formen des moralischen Handelns unterscheiden lassen, wie es anzuerkennende Werte menschlicher Subjekte gibt.“⁴² Der von ihm und anderen Autoren geteilten Auffassung, dass dem Menschen zumindest als bedürftigem, in seiner Autonomie gleichberechtigtem und leistungsfähigem Wesen ein Wert zukommen soll, entsprechen die drei unterschiedlichen Formen des anerkennenden Verhaltens: die Liebe, der rechtliche Respekt und die soziale Wertschätzung.⁴³

Wie im Weiteren gezeigt werden soll, sind die von Honneth genannten drei Prämissen der ausdifferenzierten Anerkennungsverhältnisse in unserer Lebenswelt keine anthropologischen Konstanten. Sie haben sich vielmehr, nicht zuletzt unter dem Einfluss der jüdisch-christlichen Überlieferung, historisch entwickelt. Bedürftigkeit als Begründung für das Anerkennungsverhalten der Liebe wird in archaisch-ständischen Kontexten durch eine andere Brille als in modernen Gesellschaften gesehen. Dies zeigt sich in der Beschreibung einer Familienszene im Anatolien der 1950er Jahre, die Seyran Ateş in ihrer Biographie festgehalten hat: „Die Liebe durfte niemals öffentlich gelebt werden. Es war ja nicht einmal erlaubt, sein eigenes Kind in Gegenwart eines Älteren zu liebkosten. Mein ältester Bruder Kemal, der früh

³⁷ „Im Gegensatz zur rein ökonomisch bestimmten 'Klassenlage' wollen wir als 'ständische Lage' bezeichnen jede typische Komponente des Lebensschicksals von Menschen, welche durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der 'Ehre' bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft.“ WEBER 2010, S. Kap IV.

³⁸ Vgl. WEBER 2010, S. 531.

³⁹ HONNETH 2012, S. 198f.

⁴⁰ HONNETH 2012, S. 201.

⁴¹ HONNETH 2010, S. 119.

⁴² HONNETH 2010, S. 119.

⁴³ Vgl. HONNETH 2010, S. 119.

starb, kam einmal angekrabbelt, als die ganze Familie beisammensaß, und wollte auf den Schoß meines Vaters klettern. Vater schubste ihn ganz grob von sich, weil es nicht erlaubt war, vor den Augen des eigenen Vaters sein Kind in den Arm zu nehmen. Die Liebe zu seiner Frau durfte er natürlich erst recht nicht zeigen.“⁴⁴ Emotional-zärtliche Bedürfnisse werden in der patriarchalen Logik der Ehre aus der Öffentlichkeit in einen abgeschirmten weiblichen Bereich verbannt. Dagegen haben Gehorsamsbekundungen der Kinder gegenüber den Eltern in der Öffentlichkeit ein hohes Gewicht. Die Anerkennung einer (emotionalen) Bedürftigkeit von Kindern (und Erwachsenen) war, wie die Szene der Kindersegnung im Matthäusevangelium (Matthäus 19,13-15) zeigt, keineswegs selbstverständlich. Die Nähe, die Jesus gegenüber den Kindern zuließ, fiel den Beobachtern als ungewöhnlich auf. Damit soll nicht gesagt werden, dass in archaischen oder ständischen Gesellschaften keine Liebe existiert. Aber offenbar unterscheidet sich das Verständnis von Liebe in Kontexten der Ehre deutlich von dem in solchen der Menschenwürde.

Auch die Prämisse, dass jeder Mensch als in seiner Autonomie gleichberechtigtes Wesen anzuerkennen sei und jedem Menschen deshalb gleiche Rechte zukommen müssen, entspricht nicht der Logik der Ehre, die die Rechtsfähigkeit eines Menschen nach seiner Geburt, seinem Geschlecht oder der Zugehörigkeit zu einer Gruppe unterscheidet. Ebenso ist das heutige Verständnis sozialer Wertschätzung deutlich von dem archaischer und ständischer Gesellschaften entfernt. Moderne Anerkennungsverhältnisse im Sinne von Prestige und Ansehen beziehen sich auf das Recht jedes Menschen auf Anerkennung aufgrund seiner ihm innewohnenden Menschenwürde. Da im menschenrechtlichen Denken jeder Mensch eine Grundsubstanz von Anerkennung seiner Würde besitzt, kann auch jeder wechselseitig den anderen anerkennen. Von Verdienst und Leistung unabhängige Merkmale, wie z.B. körperliche Behinderung, verlieren als Grund für die Verweigerung von Anerkennung damit ihre Geltung. Sie sind nicht mehr Grund für die 'Entehrung' des Anderen. Die 'Würdigung' des Anderen setzt mit seiner Existenz ein und gilt seiner Person auch über den Tod hinaus, wie es z.B. die gesetzlich verankerte Sorge um ein würdiges Begräbnis zum Ausdruck bringt.⁴⁵ Durch unterschiedlichste Formen von Verdienst und Leistung kann darüber hinaus weitere soziale Wertschätzung erworben werden. Ein solches Denken verstärkt die Aufmerksamkeit für die eigenen Möglichkeiten und die des Anderen, da sie immer neue Ressourcen der gegenseitigen Anerkennung sind.

Dagegen beurteilt die 'Wertung' im Kontext der Ehre, welche Eigenschaften einer Person Ehre und damit Macht und Einfluss sichern können. Deshalb gibt es in der Logik der Ehre auch 'ehrlose' oder 'entehrte' Menschen. Sie können anderen weder Ehre geben noch nehmen. Die meiste Ehre können die geben, die über die größte Ehre verfügen. Deshalb verlaufen Anerkennungsverhältnisse in der Logik der Ehre vertikal von oben nach unten und gegenläufig. Gegenüber der Ehre, die vertikale Rangunterschiede konstituiert, sind moderne Anerkennungsverhältnisse jedoch als horizontal-wechselseitige zu verstehen.

⁴⁴ ATEŞ 2006, S. 22f.

⁴⁵ So stellt z.B. das Brandenburgische Bestattungsgesetz im §1 fest: „Die würdige Bestattung von verstorbenen Personen ist eine öffentliche Aufgabe.“

Der Begriff der Ehre beschreibt Anerkennungsverhältnisse innerhalb eines gruppenbezogenen Wertsystems. Der Begriff der Menschenwürde konstituiert dagegen Anerkennung in einem universalistisch begründeten Wertsystem. Folglich treten an die Stelle von Ehre erzeugenden äußeren Gründen der Anerkennung wie Herkunft, Zugehörigkeit oder Geschlecht in den auf der Würde gründenden Anerkennungsverhältnissen innere Merkmale wie Tugendhaftigkeit, Rechtschaffenheit, Bildung oder Verdienste um das Gemeinwohl.

Auch wenn im alltäglichen Sprachgebrauch das Wort 'Ehre' heute häufig austauschbar mit dem Wort 'Würde' gebraucht wird, ist es für den Fortgang dieser Arbeit sinnvoll, den hier beschriebenen Unterschied zwischen Anerkennungsverhältnissen im Kontext der ständischen Ehre gegenüber einer Konzeption von Anerkennung im Konzept der Menschenwürde auch sprachlich zu markieren. Unbestritten bleibt, dass auch in modernen Gesellschaften am Anerkennungsverhältnis der Ehre orientierte Verhaltensweisen weiterhin neben einem an der Würde orientierten Verhalten bestehen.

5 Merkmale der (ständischen) Ehre

Je nach historischem Zeitpunkt und geographischer Region stellt sich die Ehre unterschiedlich dar, wie unter anderem Kunio Nojima in seinen kulturanthropologischen Forschungen herausgestellt hat. Nojima hat das Phänomen der Ehre und der Scham nicht nur in den Gesellschaften des Mittelmeerraums, sondern auch in denen des subsaharischen Afrikas (Kamerun) und des nordöstlichen Asiens (Japan, China) nachgewiesen. Er bezweifelt, dass 'Ehre' und 'Scham' oder 'Ehre und Scham' ein ausschließlich für die Mittelmeerwelt charakteristisches Wertsystem darstellen. Vielmehr würden diese Begriffe und die Beziehung zwischen ihnen in jeder Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen. Die Merkmale der um 'Ehre' und 'Scham' kreisenden Vorstellungen unterscheiden sich jedoch in den von dieser Kultur geprägten Gesellschaften. Beispielsweise verbinde sich in der Gesellschaft des Mittelmeerraums Scham/ Schande eng mit dem Geschlecht, dagegen in der traditionellen Gesellschaft in Japan mit dem Familiennamen.⁴⁶

Trotz dieser Kontextgebundenheit der Ehre sollen im Folgenden einige zentrale Charakteristika der Ehre herausgestellt werden, die so etwas wie den 'harten Kern' von unterschiedlichen Ehrbegriffen bilden könnten. Solche Kernelemente der Ehre können hier nur skizziert werden. Sie beanspruchen nicht, eine vollständige 'Lehre von der Ehre' abzubilden. Dennoch, so die hier vertretene Überzeugung, lässt sich an einigen charakteristischen Merkmalen der innere Zusammenhang von Kulturen beschreiben, in denen die Ehre handlungsleitend ist. Grundlage der folgenden Darstellung sind Kulturen der Ehre im Mittelmeerraum und in Europa. Der innere Zusammenhang und die kulturstiftende Logik dieser zentralen Merkmale werden in der weiter unten folgenden Darstellung einer gegenläufigen Kultur des Friedens vielleicht noch deutlicher. Sie sollen im Folgenden zunächst kurz dargestellt werden.

⁴⁶ Vgl. NOJIMA 2011, S. 495f.

5.1 Ehre ist existentiell und sakral

Das deutsche Wort 'Ehre' geht auf das althochdeutsche Wort *ēra* zurück. Wortgeschichtlich sind ihm verwandt das angelsächsische *ār* (Wohltat, Ehre, Glück) und das altnordische *eir* (Schonung, Friede), die über das gotische *aistan* (sich vor jemand scheuen, ihn achten) und *aiza* (Scheu, Achtung) auf die indogermanische Wurzel *ais-* (ehrfürchtig sein, verehren) zurückgehen, welche auch mit dem griechischen αἶδομαι (scheuen, verehren) verbunden ist.⁴⁷

In dieser Wortgeschichte erkennt Wilhelm Korff eine Verankerung des Ehrbegriffs in einem 'numinosen Daseinsverständnis'. Deshalb zeige sich im Ehrbegriff „jene heilige Scheu und Ehrfurcht, die das Verhältnis zu den kosmischen Mächten, den Göttern, bestimmte, dann aber auch die Einstellung zu all jenen, denen eine sozial bedeutsame 'mit den Elementargeheimnissen von Leben und Tod' verknüpfte Funktion und Tätigkeit ein letztlich der Rationalität entzogenes, durch manifeste Symbole und Tabus gesichertes Prestige verlieh.“⁴⁸

Zur Sakralität der Ehre dürfte ihre Verbindung zu den existenziellen Fragen von Leben und Tod beigetragen haben. Denn in den durch Familien und Sippen strukturierten archaischen und durch Stände gegliederten feudalen Gesellschaftsformen hing an der Ehre auch immer das Leben: „Ohne Ehre ist das Leben unmöglich; es ist nicht nur wertlos, sondern läßt sich nicht behaupten“ konstatiert Wilhelm Grönbech für die germanischen Stämme und erläutert: „Ein Mann kann nicht mit Schande leben, das bedeutet in der alten Sprache viel mehr als jetzt – dies 'kann nicht' ist dasselbe wie 'ist nicht dazu imstande'. Wie das Leben im Blute wohnt, so wohnt das Leben wirklich in der Ehre: läßt man die Wunde offen, so daß die Ehre unaufhörlich zur Erde sickert, so folgt Ermattung, Dahinsiechen, eine Störung, die sich zu Angst, Verzweiflung, Atemnot, Todeskampf steigert.“⁴⁹ Sprichwörter wie „Ehre verloren, alles verloren.“⁵⁰ oder die Rede des Norfolk in Shakespears Drama 'König Richard II.': „Ehr' ist des Lebens einziger Gewinn; Nehmt Ehre weg, so ist mein Leben hin.“⁵¹ weisen auf diese existentielle Bedeutung der Ehre hin.

Ehre zeigt sich, so Korff, bereits in diesem magisch-sakralen Kern als „zentrale sozial differenzierende Kategorie“⁵² die einerseits den gesellschaftlichen Standort des Einzelnen markiert und andererseits sein soziales Selbstwertbewußtsein beschreibt. Da der Begriff der Eh-

⁴⁷ ZUNKEL 1998, S. 1.

⁴⁸ KORFF 1966, S. 35 Ähnlich sieht Axel Honneth die „standesspezifischen Muster ehrenvollen Verhaltens“ in Abhängigkeit von der „ungebrochenen Überzeugungskraft religiöser oder metaphysischer Überlieferungen“ HONNETH 2012, S. 201.

⁴⁹ GRÖNBECH 1954, S. 114 Für die Ständegesellschaft formuliert Norbert Elias ähnlich: „Verweigerte eine solche 'gute Gesellschaft' einem Mitglied die Anerkennung als Zugehörigem, verlor er seine 'Ehre', so verlor er ein konstituierendes Bestandteil seiner persönlichen Identität. In der Tat setzte ja oft genug ein Adliger für seine 'Ehre' sein Leben ein, verlor lieber sein Leben als die Zugehörigkeit zu seiner Gesellschaft und das heißt zugleich als die Herausgehobenheit aus der umgebenden Menge, ohne die sein Leben für ihn, solange die Macht der privilegierten Gesellschaft intakt blieb, sinnlos war.“ ELIAS 1983, S. 145f. „Ein Mensch, dem jede Ehre verweigert wird, ist rechtlos und »vogelfrei«. Der im Ehrverlust gegebene Statusverlust beraubt ihn seiner sozialen Bestimmung und setzt ihn einer tiefen Daseinsunsicherheit aus.“ KORFF 1966, S. 36.

⁵⁰ Art. Die Ehre 1811, S. Sp. 1651.

⁵¹ SHAKESPEARE 2013b, S. 8f.

⁵² KORFF 1966, S. 35.

re dazu beiträgt, soziale Unterschiede zu beschreiben, vermutet Friedrich Zunkel, dass der Begriff aus der Gefolgschaftssphäre stammt. Aber auch er konstatiert, dass dieser schon früh dazu benutzt worden sei, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu beschreiben.⁵³

5.2 Ehre ist ein akkumulierbares Kapital

Dass man Gott oder einem Menschen 'die Ehre bringen' kann, zeigt, dass die Ehre oft als ein Ding oder eine Gabe verstanden wird. Man kann 'Ehre besitzen' und 'Ehre verleihen'. Ehre kann 'geschuldet', 'verloren', 'zerstört' und 'geraubt' werden. Dem Besitzer verleiht sie Ansehen, Anerkennung, Würde und Glanz.⁵⁴ Diese Verdinglichung der Ehre, sei es im Verhältnis der Menschen zu Gott oder untereinander macht sie vergleichbar. „Daß sie auch Rang begründet, ist die notwendige Folge.“⁵⁵

Pierre Bourdieu bewertete die Ehre aufgrund dieses Besitz- und Gabencharakters, ihrer Materialisierbarkeit und Vergleichbarkeit als ein 'symbolisches Kapital'. In seinen Feldstudien⁵⁶ unter Berberstämmen zeigte er, wie das symbolische Kapital der Ehre in materielles Kapital (Ochsengespanne, Geld u.ä.) umgetauscht und wieder zurückgetauscht werden kann.⁵⁷ Ehre ist in diesem Verständnis ein Kapital, das investiert und auf Kredit vergeben werden kann. Sie ist aber auch wie das ökonomische Kapital ein knappes Gut, „ganz als könne sich in Ehrensachen wie in Grundstücksangelegenheiten der eine nur auf Kosten des anderen bereichern.“⁵⁸

Ausgehend vom Sprachgebrauch und in Anwendung der bourdieuschen Theorie des symbolischen Kapitals entspricht es der Logik der Ehre, dass sie mit einem Streben des Sammelns und Hortens verknüpft ist. Der Schatz der Ehre und der Schatz materiellen Reichtums stehen in engem Austausch zueinander. Dies zeigen die in feudalen Gesellschaften nicht allein aus ökonomischen Gründen, sondern immer auch als Zeichen der Ehre unterhaltenen Schatzkammern. Sie waren immer auch ein Symbol vorzeigbaren und damit Ehre machenden Reichtums. Mit Führungen durch seine Schatzkammern wollte z.B. König Hiskia von Juda (752-697 v.C.) die Gesandten des Königs von Babel beeindrucken und seine Ehre und Macht dokumentieren (2 Könige 20,13). Eine der bedeutendsten europäischen Schatzkammern, das von Matthäus Daniel Pöppelmann in Dresden erbaute Grüne Gewölbe entspricht derselben Logik der Ehre wie die Schatzkammern des Königs Hiskia. August der Starke (1670-1733)

⁵³ So auch das Grimmsche Wörterbuch: „wie gott wird dem könig ehre geboten und gebracht, das menschengeschlecht scheint sein göttliche verehrung der abgesehen zu haben, die es den hohen der erde erwies.“ Art. Ehre 1854-1961, S. 55.

⁵⁴ Vgl. ZUNKEL 1998, S. 1.

⁵⁵ KORFF 1966, S. 35.

⁵⁶ BOURDIEU 1976.

⁵⁷ "Das Ehrverhalten beruht also auf einem Interesse, das der Ökonomismus nicht benennen kann und das somit als symbolisch bezeichnet werden muß, auch wenn es seinem Charakter nach bestimmend für sehr handfeste materielle Handlungen ist; wie Vertreter bestimmter freier Berufe wie Notare oder Ärzte angeblich 'über jeden Verdacht erhaben' sein müssen, hat eine Familie hier ein lebhaftes Interesse daran, ihr Ehrenkapital, d. h. ihren Kredit an Ehrbarkeit, vor jedem Verdacht zu hüten." BOURDIEU 1993, S. 220.

⁵⁸ BOURDIEU 1993, S. 220.

wollte durch den Glanz von Gold und Edelsteinen, die besonderen Licht- und Spiegeleffekte jeden Besucher davon überzeugen, dass er einen außergewöhnlich reichen, mächtigen und damit ehrenwerten Herrscher vor sich habe. Selbst der Öffentlichkeit nicht zugängliche Schatzkammern, wie die Goldreserve der Vereinigten Staaten von Amerika in Fort Knox symbolisieren noch heute nationale Macht und Ehre.

Friedhelm Guttandin spricht deshalb von Akkumulationsehre, die er in einen Zusammenhang mit der Verschwendungsehre stellt.⁵⁹ Das akkumulierte ökonomische Kapital wird im Dienst der Ehre nämlich nicht wieder in produktive Unternehmen investiert, sondern verschwendet. Die Verschwendung zeigt sich dabei als eine Form der symbolischen Produktion, da sie Ehre produziert. Ein häufig hierfür angeführtes Beispiel ist der von Marcel Mauss beschriebene Potlatsch, ein Fest indianischer Völker an der amerikanischen Nordwestküste, bei dem in einem rituellen Rahmen die Gäste reichlich bewirtet und freizügig mit Geschenken bedacht wurden.⁶⁰ In dieser oft das gesamte wirtschaftliche Vermögen eines Clans aufzehrenden Zeremonie ging es, wie Mihail Grigore feststellt, nicht um den Ausdruck selbstloser Großzügigkeit, sondern um die Ehre als symbolisches Kapital: „Durch eine größere und nicht durch eine entsprechende Gegengabe ausgleichbare Verschwendung kann man seine Überlegenheit demonstrieren.“⁶¹ Die Verschwendung ist in dieser Sicht eine öffentliche Herausforderung der Rivalen im Wettbewerb um Ehre. Dieses Verhalten erkennt Grigore auch in der mittelalterlichen europäischen Kultur. Feudalismus und Gefolgschaftsbeziehungen beruhten auf einer großen und andauernde Verschwendung und Beschenkung. Durch extravagante und teure Gaben sei der Gefolgsmann, weil er sich angemessene Gegengaben nicht leisten kann, verpflichtet worden mit seinem symbolischen Kapital, der Ehre, zu vergelten, indem er sich seinem Herrn treu unterwirft und sich für ihn aufopfert.⁶²

⁵⁹ Vgl. GUTTANDIN 1993, S. 338f.

⁶⁰ Vgl. MAUSS/MOLDENHAUER 1990, S. 77–119.

⁶¹ GRIGORE, S. 115 Das Thema der Akkumulation von Kapital und Ehre führt möglicherweise an die Ursprünge der Ehren-Logik. Während Sammler und Jäger und nomadische Hirtenvölker mit wenig Privatbesitz auskommen konnten (und mussten), beginnt mit der Entwicklung der Agrarwirtschaft und insbesondere mit dem ersten Anbau von Nutztgetreide im Zuge der Neolithischen Revolution, ca. 10.000 Jahre v.CvC. die Anhäufung von Vorräten, die an andere verschwenderisch weitergegeben werden konnten. Forscher vermuten, dass der Bau der ersten Tempelanlagen wie z.B. Göbekli Tepe und der ägyptischen Pyramiden nur möglich war, weil große Menschenmengen durch Getreidevorräte über längere Zeit vom Jagen und Sammeln freigestellt werden konnten. Da eine der effektivsten Lagermethoden für Getreide in der Bierherstellung und für Obst in der Weinherstellung lag, ist die Vermutung, Michael Dietlers, dass nicht nur große Bauleistungen, sondern auch andere Kulturfortschritte wie z.B. eine bestimmte von der gemeinsamen Arbeit inspirierte Kultur des 'feasting', „driven by drink“ waren, nicht so abwegig, wie sie klingt. Vgl. DIETLER 1990 Auch wenn Dietrich. die in einem Aufsatz im *American Anthropologist* von 1953 (55,4) gestellte Frage: „Did man once live by beer alone?“ mit „Probably not“ beantwortet, fährt er doch fort: „but beer—and wine—may have played an important role in one of the most significant turning points in the history of mankind“ DIETRICH U.A. 2012, S. 692 Für unseren Zusammenhang ist hier nur von Bedeutung, dass eine ständische, akkumulative Ehre-Kultur an demselben „Wendepunkt der Menschheit“ entstanden sein könnte. Interessant wäre es, für die Frage der Beruflichkeit, einem Ursprung des gemeinsamen rituellen Feierns im neolithischen 'work event' nachzugehen.

⁶² Vgl. GRIGORE, S. 115.

5.3 Ehre ist partikularistisch und exklusiv

Mit der Feststellung, jede Ehre sei ursprünglich Standesehre, hat Simmel auf die Wurzeln des Ehrbegriffs in ständischen Gesellschaftsformen hingewiesen.⁶³ Man könnte diesen Satz noch ergänzen um die Formulierung: „Jede Ehre ist ursprünglich Stammesehre“. Denn die Wurzeln der Ehre finden sich bereits in den ersten menschlichen Gruppenbildungen.

Auch für Max Weber ist der Begriff 'Ehre' ein Definitionsmerkmal ständischer Gesellschaftsformen des Mittelalters und der frühen Neuzeit.⁶⁴ Selbst wenn heute Ehre-Orientierungen nicht mehr an ständische Kulturen gebunden sind, so gilt doch weiterhin, dass „die politischen, sozialen und kulturellen Konfliktsituationen des Feudalismus“ die „Wiege des europäischen Ehre-Komplexes [...] in seiner ausgeprägtesten Spielart“⁶⁵ sind.

Ständische Ehre konstituiert Kreise von solchen, die an der Ehre teilhaben und anderen, die von der Ehre, sei es durch Abstammung oder andere äußere Merkmale, sei es durch eine bestimmte Definition von Verdienst, ausgeschlossen sind. Ihre Heimat sind die 'kleinen Welten', „weil sie sich in der direkten (d. h. mündlich und körperlich vermittelten 'face-to-face'-Interaktion aufbaut“.⁶⁶ Sie grenzt diese Gruppen durch unterschiedliche Ehrenkodices von einander ab und ist somit partikularistisch. In der Gruppe dient der Rekurs auf die Ehre der inneren Stabilisierung und gemeinsamen Handlungssteuerung.⁶⁷ Dabei ist die Ehre an die Gruppenethik und nicht an eine universelle Ethik gekoppelt, wie das Beispiel der Ganoven-ehre zeigt. Auch in einer Räuberbande kann man ebenfalls zu 'höchsten Ehren' aufsteigen.⁶⁸

Durch ihre Exklusivität konstituiert die Ehre auch die ständische Berufsehre. Wo sie nach außen abgrenzt, schafft sie zugleich nach innen Identität. Ehre stiftet Bindungen und Abhän-

⁶³ Vgl. SIMMEL, Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 3. Aufl. München/Leipzig 1923 zit. nach: VOGT/ZINGERLE 1994b, S. 18.

⁶⁴ „Im Gegensatz zur rein ökonomisch bestimmten 'Klassenlage' wollen wir als 'ständische Lage' bezeichnen jede typische Komponente des Lebensschicksals von Menschen, welche durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der 'Ehre' bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft.“ WEBER 2010, S. Kap IV.

⁶⁵ VOGT/ZINGERLE 1994b, S. 21. Vogt weist darauf hin, dass gleichwohl 'archaische' Elemente im Ehrbegriff tradiert werden, dass nicht überall in Europa die ständischen Strukturen gleichmäßig ausgeprägt sind und insbesondere in den Mittelmeerländern weiterhin starke 'familistische' Muster wirken, die z.T. die Rolle der Stände in Mitteleuropa übernommen haben. Im Folgenden werden diese archaischen und familistischen Elemente ebenfalls unter dem Begriff der 'Ständischen Ehre' miteingefasst.

⁶⁶ STAGL 1994, S. 36.

⁶⁷ Eine Bestätigung dieser bis heute wirksamen Integrationsleistung der Ehre-Konzeption findet sich in der Rezeption des bekannten Kirchenliedes: „Ein Haus voll Glorie schauet...“ Selbst Papst Johannes Paul II. erklärte sich zu einem Liebhaber dieses Liedes: „Aus diesem Hymnus sprechen die Freude an der Kirche und auch der Stolz, zu dieser Kirche gehören zu dürfen.“ ERZDIOZESE MÜNCHEN-FREISING 21.08.2013. Die Identifikation mit diesem Haus und die Stärkung des Zusammenhalts seiner Bewohner war auch die Intention seines Dichters, des Siegburgers Joseph Hermann Mohr, als er auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes den Text verfasste. Er bediente sich dabei der Bilder des ständischen Ehre-Komplexes: das von den tapferen Helden verteidigte Haus, in dessen Mitte die Jungfrau Maria dem Sohn zur Seite steht. („Dem Sohne steht zur Seite/Die reinste der Jungfrau'n;/Um sie drängt sich zum Streite/die Kriegsschar voll Vertrau'n“; Urtext, 5. Strophe). Vgl. SCHÖTTLER HEINZ-GÜNTHER 2010.

⁶⁸ GIRTLE 1994.

gigkeiten unter Gruppenangehörigen.⁶⁹ Damit unterstützt sie den Zusammenhalt und die Abgrenzung von Berufsgruppen. In einer Gesellschaft, in der auch Berufe 'ständisch' organisiert waren, war Ehre immer auch Berufssehre. Nicht Neigung und Fähigkeit, sondern Geburt oder Berufung durch einen Höhergestellten entschied darüber, wer einen bestimmten Beruf ausüben durfte. Der Berufsstand war in der Regel der Lebensstand. Verlust von Ehre konnte zum Abstieg in einen niederen beruflichen Stand führen. Erwerb von Ehre konnte auch zu beruflichem Aufstieg verhelfen. So wie Ehre akkumuliert und aberkannt werden kann, gliederten sich auch die Berufsstände hierarchisch nach ihrem Gehalt an Ehre in ehrbare und unehrenhafte Berufe. Bis ins 15. und 16. Jahrhundert galten zahlenmäßig umfangreiche und wirtschaftlich nicht unbedeutende Gruppen von Berufen als 'unehrlich'. Bereits in den ständischen Gesellschaften des Altertums sind solche Berufshierarchien beschrieben worden.⁷⁰ Es gibt Anzeichen dafür, dass die Rangfolgen der ständischen Berufe je nach den in einer Kultur vorherrschenden Werten variieren.⁷¹ Zunkel meint dagegen, dass die Entstehung der graduell unterschiedlichen Ehrlosigkeit noch im Dunkeln liege, sie sei aber eher auf sozialpolitische Vorgänge als auf die Ablösung alter sakraler Tabus durch neu aufkommende Religionen und Kulturen zurückzuführen.⁷²

An der Spitze der beruflichen Pyramide standen im europäischen Mittelalter die 'ehrenhaften Berufe' der aristokratischen Herrscher, der Ritter und Geistlichen. Unter ihnen rangierten die Bauern⁷³ und noch einmal deutlich von diesen distanziert arbeiteten die 'unehrenhaften Berufe', die durch niedere Arbeit, den Umgang mit schmutzigen Materialien (Gerber, Kürschner), die Berührung des Körpers (Bader, Wundärzte, Totengräber) oder durch illegale Tätigkeiten (Prostituierte, Ganoven), definiert wurden. Auch die Gruppe der 'Heimatlosen' wie Vagabunden und Spielleute, galt als ehrlos. Berthold von Regensburg (gestorben 1272) beschrieb sie in seiner Predigt von den zehn Engelchören, die die Christenheit als Abbild des Himmels darstellten, als zehnten Stand, als '*familia diaboli*'.⁷⁴

Moderne Versuche, eine exklusive Gruppenehre auf größere soziale Einheiten wie den Nationalstaat oder die Rasse zu beziehen, entspringen nicht mehr den originären Erfahrungen des Einzelnen.⁷⁵ Ihnen haftet etwas Künstliches an. Sie sind eher zu verstehen als späte, von

⁶⁹ Vgl. ELÇİN KÜRŞAT 2002, S. 6.

⁷⁰ Zur klassischen Bewertung der Arbeit in Ciceros *De officiis*, vgl. SCHERBERICH 2006.

⁷¹ So genoss im konfuzianischen China der Beruf des Soldaten offenbar wenig Ansehen. Diese Einschätzung lässt sich auf Konfuzius selbst zurückführen, der militärische Funktionen gegenüber kultischen Aufgaben abwertete, als er mit einem ironischen Unterton sagte: „Über die Anordnung der Opfergeräte weiß ich Bescheid, über die Anordnung von Heeren habe ich noch nichts gelernt.“ (Lun Yü XV, 1) zit. nach: LANCZKOWSKI 1980, S. 655.

⁷² Vgl. ZUNKEL 1998, S. 17.

⁷³ Das von einer Elite aus Aristokraten und Kriegeren bestimmte Frühmittelalter konnte auch in der bäuerlichen Handarbeit keine ehrenvolle Tätigkeit erkennen. „In einer von Kriegeren und Aristokraten geregelten Ordnung waren die Bauern und die Arbeit ehrlos und missachtet. Es sind nicht nur vereinzelte Fälle, sondern es kommt zu einer Ideologie der Absonderung, der Unterdrückung und des Misstrauens.“ GRIGORE, S. 163.

⁷⁴ Vgl. ZUNKEL 1998, S. 17.

⁷⁵ Thorstein Veblen geht davon aus, dass Verletzungen der nationalen Ehre von einem '*common man*' gar nicht erkannt werden können. Sie müssten ihm erst durch die '*expert keepers of the Code*' erklärt werden. VEBLEN 1917, S. 30.

Ideologie geleitete Versuche, die Desintegrationstendenzen moderner pluralistischer Gesellschaften durch den Rückgriff auf archaische und ständische Kategorien zu beherrschen.⁷⁶ Sie können spätestens seit der Katastrophe des Nationalsozialismus als gescheitert gelten und haben zumindest im deutschen Sprachraum den Begriff der Ehre nachhaltig diskreditiert und ihn weitgehend aus der Sphäre des Öffentlichen in den Bereich des Privaten verbannt.⁷⁷

5.4 Ehre ist hierarchisch organisiert

Da Ehre mit Macht und Reichtum (körperliche Stärke, Söhne, Einfluss, Vermögen, Land) erworben und akkumuliert werden kann, ist sie hierarchisch organisiert. Schiffauer beschreibt die Hierarchie der Ehre in einer dörflichen, türkischen Gemeinschaft: „Die Anerkennung der Autorität wird im Begriff der Achtung (*saygi*) gedacht: Der Sohn schuldet dem Vater, die Frau dem Mann, der jüngere dem älteren Achtung.“⁷⁸ Die lokalen Spitzen der Ehrenpyramide werden von Vätern und Dorfältesten gebildet. Sie werden überragt von den Fürsten und Königen an der Spitze der Ehrenpyramide. Folglich ist der königliche Hof das Zentrum der Ehrenakkumulation und – distribution. Er funktioniert nach der Art einer „Ehrenbörse“⁷⁹. Funktional ist die hierarchische Ehrenpyramide durch Gefolgschaftstreue, die sich in unbedingtem Gehorsam zeigt, strukturiert. Die jeweils niedriger Stehenden schulden den Höherstehenden (blinden) Gehorsam.

In der Zeit des Nationalsozialismus, der den Ehren-Komplex im Dienste einer exklusiv-rassistischen und gewaltverherrlichenden-kriegerischen Ideologie wiederbelebte, wirkte der Ehrenkomplex mit seinen hierarchischen Gehorsamserwartungen bis in den Bereich der Pflege hinein. Krankenschwestern, die aktiv an den Morden an pflegebedürftigen Behinderten und Kranken beteiligt waren, beriefen sich auf ihre Gehorsamsverpflichtung den männlich patriarchal agierenden Ärzten gegenüber.⁸⁰ Diese wiederum sahen sich durch ihre ‚Beamtenehre‘ gezwungen an diesen Morden teilzunehmen.⁸¹

⁷⁶ Vgl. hierzu auch die Ausführung von Alisdair MacIntyre zum Patriotismus in modernen Gesellschaften: MACINTYRE 1987, S. 338.

⁷⁷ ZINGERLE 1994.

⁷⁸ SCHIFFAUER 1983, S. 67 Vgl. ähnlich: Maleachi 1,6: „Der Sohn ehrt seinen Vater und der Knecht seinen Herrn. Wenn ich der Vater bin - wo bleibt dann die Ehrerbietung? Wenn ich der Herr bin - wo bleibt dann die Furcht vor mir?“

⁷⁹ Dieser Begriff geht auf Norbert Elias zurück, der die ständische Ehre als ein stets in vertikaler Bewegung befindliches Gut beschreibt. Das Steigen und Sinken der eigenen Ehre beanspruchte die tägliche Aufmerksamkeit auf die Meinung der Anderen und die ständige Kontrolle des eigenen Verhaltens gegenüber den Standesgenossen. "Dieses ganze Getriebe hatte eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Börse." resümiert er und spricht damit diesem Verhalten eine ähnliche Rationalität wie dem der Finanzwirtschaft zu. ELIAS 1983, S. 140.

⁸⁰ STEPPE 1988.

⁸¹ So beantwortete der Arzt und Obermedizinalrat Dr. Sprauer, der als Leiter der Gesundheitsabteilung III b im Badischen Innenministerium in Karlsruhe, der Hauptverantwortung für die ab Oktober 1939 anlaufende „Euthanasie“-Aktion T4 für Baden trug, die in der Hauptverhandlung gegen ihn gestellte Frage nach dem Grund, weshalb er sich an diesen Mordaktionen beteiligt habe: „Ja, Gott, ich war Beamter.“ (Urteil des Landgerichts Freiburg/Br. gegen Dr. Schreck und Dr. Sprauer vom 16.11.1948, BAL, VI 439 AR-Z 340/59) zit. nach: KÖNIGSTEIN/BAUSCHERT 2004, S. 22 Sein untergeordneter Mitarbeiter, der als Zeuge geladen war, stellte fest: „Was von Berlin kam, war für ihn ein Evangelium“. (ebd.).

Giordano beschreibt die Diskussion über den hierarchischen Charakter der Ehre in Kürze wie folgt: Entgegen der hierarchischen Beschreibung der Ehre unternommene Versuche, der Ehre eine egalisierende Funktion des Ausgleichs zwischen dem *status of the powerful* und der *virtue of the weak* zuzuschreiben (Lison-Tolosana) hätten bisher nicht überzeugen können. Für differenzierter hält Giordano die Auffassung Bayleys, dass Reputation und Ehre als Wettbewerbsverhalten *to remain equal* gedeutet werden könne. Allerdings sei auch Bourdieu zuzustimmen, dass der Kampf um 'gleich zu bleiben' durch den Anspruch, sozial überlegen zu sein, neutralisiert werde. In Anlehnung an Herzfeld stellt Giordano deshalb fest, dass „eine egalitaristische Sozialordnung, die auf einer gleichmäßigen und konstant bleibenden Verteilung der Ehre beruht“, vor allem im Mittelmeerraum „als eine unerreichbare Utopie“ gelte.⁸²

5.5 Ehre ist agonal-martialisch

Weil im Kampf um die Ehre die soziale und physische Existenz auf dem Spiel steht, spielt in ihm die Gewalt als 'letztes Mittel' eine besondere Rolle. Schon die Formulierungen, dass Ehre 'verletzt' oder jemand in seiner Ehre 'beleidigt' werden kann, während ein anderer seine Ehre 'verteidigt', erinnern an den kämpferischen Kontext der Ehre.⁸³ Für Aristoteles (384-322 v.C.) galt der Krieg als der Ort, an dem am meisten Ehre erworben werden kann.⁸⁴ Der Heilige Benedikt (480-543 n.C.) wusste in seiner Regel, dass die Reichen „durch ihr herrisches Auftreten [im lateinischen Original: *terror*] dafür [sorgen], dass sie geehrt werden.“⁸⁵ „Viel Feind - viel Ehr“: mit seinem Wahlspruch hat der Landsknechtsführer Georg von Frundsberg (1473-1528) den kriegerischen Aspekt der Ehre auf den Punkt gebracht. Das Duell als Form einer adeligen Konfliktbewältigung zeigt, dass dort, wo Ehre im Spiel ist, die weder den eigenen noch den Tod des anderen scheuende Gewalt legitimiert ist.⁸⁶ Dass der Begriff der Ehre einen engen Bezug zu Kampf und Gewalt hat, zeigt sich auch daran, dass die Ehre gerade in Kriegszeiten Hochkonjunktur hat. Dagmar Burkhard meint, feststellen zu können, dass ihr Wert nach militärischen Siegen (1870/71) steigt und nach Niederlagen (1918) sinkt.⁸⁷ Aus den von ihr genannten Beispielen lässt sich aber auch folgern, dass nach militärischen Niederlagen der 'Schande und Rache-Diskurs' angeregt wird und damit die Logik der Ehre weiterlebt. Auf den engen Zusammenhang von Krieg und Ehre weist jedenfalls die bis heute gepflegte 'militärische Ehre' hin. In den ritualisierten Formen von öffentlichen Gelöb-

⁸² GIORDANO 1994, S. 179f. Dort finden sich auch die einzelnen Belege zu den diskutierten Positionen.

⁸³ Grigore bemerkt, dass eine stärker an das Recht gebundene, 'objektivere', römische Ehrauffassung von einer stärker an Gewalt gebundenen germanischen Ehrauffassung zu unterscheiden ist, vgl. GRIGORE, S. 37. Dies bestätigt die Annahme, dass die Gewalt der Ehre vor allem dort zu Tage tritt, wo sie nicht durch eine staatliche Zentralgewalt mit eigenen Sanktionsmöglichkeiten eingeschränkt wird.

⁸⁴ Aristoteles fragt in der Nikomachischen Ethik, nach der größten Bewährungsprobe des Mutes. Im Krieg bewährt sich der Mutige in der größten und ruhmreichsten Gefahr, was sich daran zeigt, dass den Gefallenen die höchsten Ehren erwiesen werden. ARISTOTELES/ROLFES 1921, S. III,9.

⁸⁵ BENEDIKT VON NURSIA 1980, S. 152f.

⁸⁶ Der Zweikampf galt insbesondere bei den indoeuropäischen Völkern als Möglichkeit der Regelung von Ehrauseinandersetzungen. Grigore sieht im biblischen Zweikampf zwischen Goliath und David (1 Samuel 17,4-8) einen Hinweis auf den indoeuropäischen Ursprung der Philister, vgl. GRIGORE, S. 38.

⁸⁷ Vgl. BURKHARDT 2002, S. 14.

nissen, Ehrenkompanien bei Staatsempfängen und der Bestattung von Gefallenen zeigt sich, dass die Koppelung von Ehre und (militärischer) Gewalt offenbar besonders eng und dauerhaft ist. Elçin Kürşat sieht deshalb im Ehrenkodex „ein Relikt des Kriegerkodexes“⁸⁸. In Zeiten, in denen noch kein staatliches Gewaltmonopol den Einzelnen schützen konnte, ermöglichen die Normen der Ehre Selbstverteidigung, Selbsthilfe und Selbstjustiz bis hin zu Gewalt und Übergriffen des Stärkeren gegen den Schwächeren. Für Elçin Kürşat steht fest: „Der Begriff der Ehre ist von Gewalt nicht zu trennen.“⁸⁹ Es sei deshalb auch kein Zufall, dass Schifffauer sein Pionierwerk über das Ehre-Verhalten türkischer Jugendlicher „Gewalt der Ehre“⁹⁰ genannt habe. Auch eine Untersuchung über die Ehre und das Ehrgefühl im ländlichen Sardinien wird durch ihren Autor summarisch unter den Titel gestellt: „Wo die Männer sind, gibt es Streit“.⁹¹ Schließlich kann auch noch die Pflege sportlicher Ehrungen (‘Siegerehrung’) als Reminiszenz an die enge Koppelung der ständischen Ehre mit Formen des (Wett-)kampfes gedeutet werden.

5.6 Ehre ist äußerlich und „heimlich“

Die Ehre nährt sich von dem, was in der Öffentlichkeit zu sehen oder zu hören ist. Deshalb ist schon seit biblischen Zeiten der Markt der ‘Schauplatz’ der Ehre: „Ging ich durchs Tor zur Stadt hinauf, ließ ich auf dem Platz meinen Sitz aufstellen; sahen mich die Jungen, so traten sie scheu beiseite, die Alten standen auf und blieben stehen. Fürsten hielten mit Reden sich zurück und legten ihre Hand auf ihren Mund. Der Edlen Stimme blieb stumm, am Gaumen klebte ihre Zunge. Hörte mich ein Ohr, pries es mich glücklich, das Auge, das mich sah, stimmte mir zu.“ (Hiob 29,7-11)

Da die Ehre mit dem ‘Ansehen’ und dem ‘Hören-Sagen’ zu tun hat, sind enge Kommunikationsgemeinschaften wie die Dorfgemeinschaft, die Sippe, der Stamm die Heimat der Ehre.⁹²

⁸⁸ ELÇIN KÜRŞAT 2002, S. 3.

⁸⁹ ELÇIN KÜRŞAT 2002, S. 3

⁹⁰ SCHIFFAUER 1983.

⁹¹ Vgl. SCHMIDT 1994 Zu der männerspezifischen Ausprägung der Logik der Ehre s.u. 2.1.4.5.

⁹² Papst Franziskus beschreibt in einer Morgenandacht den äußerlich-heimlichen Charakter der Gruppenehre mit wenigen Worten. Es sei kennzeichnend für die „in sich selbst verschlossenen Gruppen“ mit „der Macht zu verhandeln“ und „die Fragen ›unter uns‹ zu lösen. [...]“ In ihrem öffentlichen Leben wählten sie, „um immer die Wahrheit zu wählen, weil sie glauben, die Wahrheit zu verteidigen, die Verleumdung, den Klatsch. Sie sind wirklich klatschsüchtige Gemeinschaften, die schlecht über den Nächsten reden, ihn zerstören“. Sie würden nur an sich selbst denken, als wären sie durch eine Mauer geschützt. Der Papst beschreibt auch das Phänomen der Lieblosigkeit in den sogenannten geschlossenen Gemeinschaften, ihre Dominanz des patriarchalen Denkens und fragt sich, ob diese Leute »vielleicht die Zärtlichkeiten ihrer Mütter vergessen haben, als sie klein waren. Diese Gemeinschaften kennen keine Zärtlichkeiten: sie kennen die Pflicht, das Handeln, schließen sich ein in eine äußerliche Observanz. Jesus hatte zu ihnen gesagt: Ihr seid wie ein Grab, wie ein Grabmal: weiß und wunderschön, aber nichts weiter.“ Dieses Betonen der Fassade und die vertikal-hierarchische Ausrichtung des Denkens: „Die geschlossenen Gemeinschaften betteln die Mächtigen der Erde um ihre Hilfe an“ entspricht der Logik der Ehre. Das Urteil des Papstes über diese Gruppen ist deutlich: „In solch einer Abschottung gibt es weder Fruchtbarkeit noch Freiheit des Geistes.“ Er bezieht diese Beschreibung auf die Gruppe der „verschlossenen Juden“, die aber nicht das ganze jüdische Volk repräsentiert hätten. Demgegenüber hätte sich - so schließt er aus *Apostelgeschichte* 13,44–52 - die Urgemeinde als eine freie Gemeinschaft gezeigt, in der Freiheit Gottes und des Heiligen Geistes, vgl. vgl. FRANZISKUS 2013

In diesen 'kleinen Welten' in denen man daheim ist, ist das Heim zugleich der 'Schutzort' der Ehre. Hinter der 'Fassade' und in der 'Heimlichkeit' des eigenen Hauses ist der Mensch nicht dem öffentlichen Kampf um die Ehre ausgesetzt. Damit eine Familie, 'ein Haus', ehrbar erscheint, müssen Anzeichen von Schwäche, Besitz- oder Machtverlust im wahrsten Sinne des Wortes 'peinlichst' und 'heimlich' verborgen werden.

In der Öffentlichkeit des Marktes kann die Ehre des Mannes schon durch das Gerede zerstört werden. Sein Ruf kann schon durch das Gerücht der Untreue seiner Frau beschädigt werden - selbst wenn der Tatbestand gar nicht vorliegt. Umgekehrt kann er als ehrbarer Mann gelten, wenn er heimlich ehrlos handelt, was sich in der Rede von der 'ehrbaren Gesellschaft' als Synonym für eine kriminelle Vereinigung zeigt.

In einer Untersuchung über den Ehrbegriff in Dorfgesellschaften in der Türkei hat Schiffauer festgestellt, dass Werte wie Ehre und Achtung nicht als psychische Gebilde aufgefasst werden, die jenseits und unabhängig von Ausdrucksformen existieren. „Ehre (*namus*) und Achtung (*saygi*) bestehen vielmehr in nichts anderem als den Ausdrucksformen. [...] Der Sprachgebrauch folgt dem, insofern nie von Achtung 'empfinden' (*hissetmek* bzw. *duymak*) gesprochen wird, sondern immer nur von Achtung 'zeigen' (*göstermek*).“⁹³

In der Logik der Ehre ist die Beherrschung des Rituals wichtiger als die Gesinnung, die öffentliche Meinung ist wichtiger als die eigene Überzeugung. Giordano hat in einer Untersuchung über den 'Ehre-Komplex' im Mittelmeerraum darauf hingewiesen, dass Ehre als Instrument hierarchischer Differenzierung die Bedeutung derjenigen sozialen Institution, die man in der Alltagssprache als 'öffentliche Meinung' bezeichnet, deutlich erhöht.⁹⁴ „Die Mitglieder mediterraner Gesellschaften fühlen sich und gelten erst dann als entehrt oder als 'schamlos', wenn die Ehrverletzung öffentlich geworden ist.“⁹⁵ Die Pflege der eigenen sozialen Identität bedürfe deshalb einer genauen Befolgung äußerlicher Formalien. An literarischen Zeugnissen zeigt Giordano, dass die Wahrung der Maske und der Fassade, die er als „unausweichliche Formen der 'Heuchelei'“⁹⁶ bezeichnet, wirkungsvolle sozialpsychologische Schutzmechanismen in einer durch Ehre geprägten Gesellschaft darstellen. Zugleich werden sie, Maske und Fassade, von den Akteuren im Wettkampf um Ehre aktiv als kalkulierte Selbstdarstellung und Instrument sozialer Differenzierung genutzt.⁹⁷

Echte, verlässliche menschliche Beziehungen sind in einer von Kalkül und Äußerlichkeit bestimmten Logik der Ehre selten. Freiherr von Knigge beschreibt diesen Effekt in einer höfischen Ehrenkultur wie folgt: „Man traue nicht zu sehr den freundlichen Gesichtern der mehrsten Großen, glaube sich nicht auf dem Gipfel der Glückseligkeit, wenn der gnädige Herr uns anlächelt, die Hand schüttelt, oder uns umarmt! Vielleicht bedarf er Unsrer in die-

⁹³ SCHIFFAUER 1983, S. 87.

⁹⁴ Vgl. GIORDANO 1994, S. 181.

⁹⁵ GIORDANO 1994, S. 183.

⁹⁶ GIORDANO 1994, S. 185.

⁹⁷ Vgl. GIORDANO 1994, S. 186.

sem Augenblicke, und behandelt uns mit Verachtung, wenigstens mit Kälte, sobald dieser Augenblick vorüber ist. Vielleicht fühlt er gar nichts bey seiner Freundlichkeit, wechselt Mienen, wie Andre Kleider wechseln, ist grade in der Verdauungs-Stunde zu unthätigem Wohlwollen gestimmt, oder will einen Andern von seinen Slaven dadurch demüthigen.“⁹⁸ Dort wo sittliches Handeln überwiegend durch Ehre gesteuert wird, nährt sich die Tendenz zur Doppelmoral, zur demonstrativen Darstellung moralischen Handelns nach außen und einem abweichenden Handeln im Verborgenen und Geheimen.⁹⁹ Im äußersten Fall schützt sich eine `ehrenwerte Gesellschaft` durch ein drakonisch sanktioniertes Schweigegebot (*Omerta*).

Auch in der schon erwähnten zur Schau gestellten Verschwendung, die in der ständischen Gesellschaft als sicheres Mittel zur Mehrung von Ehre galt, zeigt sich die Äußerlichkeit der Ehre. Wohltätigkeit kann deshalb in diesem Kontext kalkuliert aus der Motivation der Mehrung der Ehre betrieben werden. Deshalb fehlt in altorientalischen Hymnen über den König selten der Hinweis auf seine Wohltätigkeit.¹⁰⁰ Auch im Hiobbuch findet sich dieser Topos als Merkmal des ehrenwerten Mannes: „Denn ich rettete den Armen, der schrie, die Waise, die ohne Hilfe war. Der Segen des Verlorenen kam über mich und jubeln ließ ich der Witwe Herz. Ich bekleidete mich mit Gerechtigkeit, wie Mantel und Kopfbund umhüllte mich mein Recht. Auge war ich für den Blinden, dem Lahmen wurde ich zum Fuß. Vater war ich für die Armen, des Unbekannten Rechtsstreit prüfte ich. Ich zerschmetterte des Bösen Kiefer, entriß die Beute seinen Zähnen.“ (Hiob 29,12-17) Ein Mensch, der so handelt, konnte resümieren: „Neu bleibe mir meine Ehre, mein Bogen verjünge sich in meiner Hand.“ (Hiob 29,20)

Kleidungsstücke können Ehre erzeugen (Exodus 28,2).¹⁰¹ Berufskleidung hatte deshalb im ständischen Ehren-Komplex nur zum Teil einen funktionalen Zweck. Sie diente mindestens so sehr zur Distinktion und Darstellung der Berufsehre. Dies wurde z.B. durch bestimmte Farbgebung der Kleidung unterstrichen. Es machte für die Ehre einen Unterschied, ob die Klei-

⁹⁸ KNIGGE, ADOLF FREYHERR VON 1788, S. 7f.

⁹⁹ Seyran Ateş beschreibt in ihren Lebenserinnerungen diese Doppelmoral am Beispiel eines von der Verwandtschaft arrangierten Treffens zwischen ihr, als sie 17 Jahre alt war und einem jungen Mann: „Wir blieben noch eine Weile in der Wohnung, bis eine Tante kam und meinte, ich solle besser nach oben kommen, weil mein Vater langsam unruhig wurde und nach mir fragte. Ich ging mit ihr, und Mustafa verließ das Haus, ohne dass mein Vater irgendetwas mitbekam. Solche Heimlichkeiten und Arrangements gehören übrigens zum Alltag der von Doppelmoral geplagten islamischen Gesellschaft, die versucht, eine strikte Trennung von Männern und Frauen aufrechtzuerhalten. Was da hinter verschlossenen Türen und heruntergelassenen Schleiern geschieht, ist mehr als unanständig und verlogen.“ ATEŞ 2006, S. 95.

¹⁰⁰ Hierfür liefert Bolkestein zahlreiche Beispiele, vgl. BOLKESTEIN 1967. In seiner Schlussfolgerung, dass die Grundgedanken der christlichen Liebestätigkeit weder ursprünglich christlich noch jüdisch, sondern allgemein orientalisch gewesen seien (im antiken Abendlande hätten sie nie existiert) vgl. BOLKESTEIN 1967, S. 417 kommt allerdings zum Ausdruck, dass er die Wohltätigkeit im `Namen der Ehre` nicht deutlich von der christlichen Wohltätigkeit unterscheidet. Diese beinhaltet, wie später zu zeigen sein wird, gerade eine Kritik der äußeren Ehre.

¹⁰¹ Ehre wird in der Regel nicht dem Körper als solchem (Ausnahme: die schöne, hervorragende Gestalt Vgl. 1 Samuel 9,2; 10,23f) sondern durch Kleidung zugeschrieben. „Sie ist die zweite, `soziale` Haut des Körpers und stellt dessen Ehre zur Schau. Der König erfährt durch Salbung und Krönung königliche Leibes - ehren (z.B. 2 Kön 11,12), der Hohepriester sticht durch seinen Ornat hervor (Ex 28), und der Held wird unter anderem mit Kleidern aus Purpur geehrt (Est 8,15).“ DIETRICH 2012, S. 16.

dung mit teurem Purpur gefärbt wurde oder in billigen Grau- oder Brauntönen gehalten war.¹⁰²

Die Äußerlichkeit der ständischen Ehre ist zugleich ein Grund für ihren Einflussverlust in modernen, differenzierten Gesellschaften. Wo Menschen sich in verschiedenen Kreisen und Rollen bewegen können, können sie sich eher dem Urteil anderer entziehen. Dies hat Alexis de Tocqueville schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Amerika beobachtet: „In Demokratien hingegen, wo die Staatsbürger sich in der großen Masse verlieren und fortwährend in Bewegung sind, hat die öffentliche Meinung keine Haltepunkte; sie verliert ständig ihr Ziel aus den Augen und verfehlt es. Die Ehre wird deswegen dort immer weniger herrisch und weniger spürbar sein; denn die Ehre ist immer auf die Öffentlichkeit angewiesen, worin sie sich von der einfachen Tugend unterscheidet, die sich selbst lebt und sich mit ihrem eigenen Zeugnis zufrieden gibt.“¹⁰³ Wenn auch abnehmend wirkt die Äußerlichkeit der Ehre auch heute noch z.B. in öffentlichen Diskursen von Schande und Beschämung weiter.

5.7 Ehre ist männlich und weiblich

Die ständische Ehre unterscheidet strikt zwischen männlicher und weiblicher Ehre. Weibliche Ehre wird erworben durch Keuschheit, sexuelle Reinheit, Zurückgezogenheit, Gehorsam und Unterlegenheit gegenüber dem Mann.¹⁰⁴ Männliche Ehre dagegen speist sich aus Tapferkeit, Kampfbereitschaft, Kampfesmut, Geistesgegenwart und selbstbewusstem Auftreten. Die männliche Ehre ist gegenüber der weiblichen Ehre dominant.¹⁰⁵ Sie spiegelt die Dominanz der Männer gegenüber Frauen in archaischen Kriegergesellschaften, die noch nicht durch einen Zentralstaat verrechtlicht und befriedet wurden.¹⁰⁶

Aus soziologischer Perspektive gehört zu den Voraussetzungen weiblicher Emanzipation und Gleichberechtigung eine durch Rechtsstaat, Entwaffnung und Zentralregierung herbeigeführte Befriedung der Gesellschaft und damit eine Reduzierung des Gefahrenniveaus im Zusammenleben der Menschen. Solange dies nicht gegeben ist, wird die Ehre der Frauen der eigenen Familie und Verwandtschaft durch die männlichen Angehörigen geschützt und kontrolliert. Da sie als physisch und moralisch schwach gelten und die Ehre des Mannes von der Ehre der weiblichen Familienangehörigen abhängt, gelten Frauen als potentielle Gefahren-

¹⁰² Vgl. BURKHART 2002, S. 150–183.

¹⁰³ TOCQUEVILLE 2011, S. 280.

¹⁰⁴ „Die Ehre des Mannes ist zerstört, wenn jemand sexuelle Beziehungen zu den Frauen seiner Familie aufnimmt. Wer keine Vergeltung übt, wenn seine *namus* (Ehre) befleckt ist, hat Schwäche gezeigt. Die Ehre des Mannes wird also mit Stärke assoziiert. Die Ehre der Frau ist entsprechend an sexuelle 'Reinheit', an Keuschheit geknüpft.“ SCHIFFAUER 1983, S. 27.

¹⁰⁵ „Die Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann spiegelt sich nach sämtlichen Autoren in allen Ehrvorstellungen des Mittelmeerraumes wider. Obwohl eine bestimmte Kompensation zwischen den getrennten Rollenerwartungen besteht, in dem Sinne, daß die 'Stärkeren', d. h. die Männer, die 'Schwächeren', d. h. die Frauen, vor 'fremden' Drohungen schützen, nehmen somit die biologisch sowie moralisch gemeinten und manchmal religiös verankerten Unterschiede zwischen den Geschlechtern eindeutige Züge von sozialer Ungleichheit an.“ GIORDANO 1994, S. 173.

¹⁰⁶ ELIAS 1989, S. 88–122.

quelle und werden mit Misstrauen angesehen.¹⁰⁷ Während der Mann zum Erhalt seiner Ehre seine Männlichkeit, als 'Virilität', unter Beweis stellen muss, wird die Ehre der Frau in der 'Virginität', ihrer Jungfräulichkeit, verankert, die das Symbol für die Fähigkeit des Mannes darstellt, Frauen seiner Familie zu beschützen (vgl. Sprüche 6,29-34). Kürşat beschreibt den Zusammenhang zwischen männlicher, kriegerischer Ehre und der zu schützenden jungfräulichen Ehre der Frau mit einem türkischen Sprichwort: „Ein Ehrenmann darf drei Dinge nicht aus der Hand geben: das Pferd, das Gewehr und die Frau.“¹⁰⁸ Aus dieser Rolle der Frau als schützenswerter Besitz des Mannes folgt eine Haltung der Unterdrückung und Unterwerfung, die Seyran Ateş in der Haltung ihrer Mutter manifestiert sieht, die von der kurdisch-türkischen Kultur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt wurde: „Sie [die Mutter] sah nicht einmal, wie unglücklich ich war. Wir waren schließlich Frauen, und Frauen lebten nun mal unterdrückt. Frauen hätten nie was zu sagen gehabt. Das sei seit Menschengedenken so. Ihre Großmutter und ihre Mutter hätten auch so gelebt, alle Frauen, die sie kenne, lebten so. Außerdem seien wir Türken und Moslems, und daher sei das Ganze bei uns nochmal anders als in anderen Ländern und bei Andersgläubigen, sprich: Ungläubigen. Es sei nun mal so: Die Männer hätten das Sagen.“¹⁰⁹

Die unterschiedlichen männlichen und weiblichen Ehrvorstellungen sind nicht nur Traditionsreste agrarischer Gesellschaften im Mittelmeerraum. Auch die mitteleuropäische Kultur ist durch diese sexualisierten Konzeptionen der Ehre tiefgreifend geprägt. Nowosadtko sieht im 19. Jahrhundert eine Reduzierung der bereits vorher stark sexuell determinierten weiblichen Ehre auf die sexuelle Ehre, wie sie in einem zeitgenössischen Sinnspruch zusammengefasst wurde: „Des Weibes Ehre ruht in der Keuschheit“¹¹⁰. Männliche und weibliche Ehre unterstützen damit die Dichotomisierung der Geschlechter. Im Sinne des Ehrenschatzes muss deshalb in der Logik der Ehre auch die Berufsarbeit von Männern und Frauen streng getrennt und unterschieden werden in „Männerarbeit“ und „Frauenarbeit“. Veblen sieht in seiner „Theorie der feinen Leute“ die Abstinenz der bürgerlichen Frau von der Arbeit als ihren Beitrag zur Ehre des Mannes.¹¹¹ Nichtstun als Zeichen von Reichtum und Vermögen bringt Ehre. Der Stolz des bürgerlichen Mannes kann sich bis in die 1960er Jahre in dem Satz ausdrücken: „Wir haben es nicht nötig, dass meine Frau arbeitet.“

¹⁰⁷ Vgl. ELÇİN KÜRŞAT 2002, S. 4.

¹⁰⁸ ELÇİN KÜRŞAT 2002, S. 6.

¹⁰⁹ ATEŞ 2006, S. 106f.

¹¹⁰ NOWOSADTKO 1994, S. 244f.

¹¹¹ „In jeder modernen industriellen Gesellschaft verschwindet also das primäre Faktum - nämlich die demonstrative Muße des Haushaltsvorstandes - schon auf einer relativ hohen Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie. Die wirtschaftlichen Umstände haben das Familienoberhaupt aus der Mittelklasse gezwungen, sein Leben durch eine Tätigkeit zu verdienen, die oft größtenteils gewerblicher oder industrieller Natur ist, wie zum Beispiel beim modernen Geschäftsmann. Das abgeleitete Faktum hingegen - nämlich die stellvertretende Muße und der stellvertretende Konsum der Frau sowie der Dienerschaft - bleibt als eine Konvention bestehen, die einzuschränken das Prestige nicht erlaubt. Es erscheint heute keineswegs ungewöhnlich, wenn sich der Mann mit größtem Eifer der Arbeit widmet, damit seine Frau in angemessener Weise jenen Aufwand an stellvertretender Muße treiben kann, den das allgemeine Urteil der Zeit verlangt.“ VEBLEN 2007, S. 90.

In der Geschlechterungleichheit im Zeichen der Ehre begegnen sich - einander bedingend und ergänzend - männlicher Hochmut und weibliche Demut. Auch die Geschlechter sind in der Gehorsamshierarchie vertikal angeordnet. Der Mann bestimmt über die Ehefrau und die Töchter, welche sich in ihrer Dienstefrigkeit als 'wahre' Frauen erweisen.

6 Die Ehre lebt weiter - auch in den Berufen der Kirche

Dieser kurze Blick auf die Merkmale der (ständischen) Ehre zeigt, dass der Begriff der Ehre nicht nur wie von Ludgera Vogt, Kwame Anthony Appiah und anderen reklamiert, als 'innere Ehre' in der modernen Gesellschaft fortleben könnte, sondern dass er auch in seiner ständischen Form bis in die Moderne hinein Wirksamkeit entfaltet. Kennzeichen unserer Zeit ist eine hohe Ungleichzeitigkeit von Entwicklungen. So können moderne Menschenwürde-Konzepte neben archaisch-ständischen Konzepten von Ehre stehen. Die daraus entstehenden Konflikte werden vor allem von Migranten erfahren, die aus ständisch-feudal geprägten Gesellschaften in westliche Länder auswandern.¹¹² Aber auch innerhalb dieser Länder lassen sich Konflikte zwischen einer ständischen Logik der Ehre und modernen, auf dem Konzept der Menschenwürde basierenden Denk-, Fühl- und Handlungsmustern erkennen.¹¹³

Auch innerkirchliche Konflikte können auf der Folie dieses Gegensatzes gelesen werden. Denn, wie im Folgenden gezeigt werden soll, leben in der kirchlichen Berufskultur noch verschiedene Elemente einer ständischen 'Logik der Ehre' weiter. Die oben beschriebene Trennung der Berufe in der Kirche könnte – so die vorläufige Vermutung - mit dieser weiterhin lebendigen Konzeption ständischer Ehre in kirchlichen Berufsbildern zu tun haben.¹¹⁴ Die im Wortfeld der Ehre verankerte Rede von der 'Ehre Gottes' und der 'Verehrungswürdigkeit Gottes' zeigt in Verbindung mit dem sakralen Charakter der Ehre eine hohe Anschlussfähigkeit an die Ehrenvorstellungen archaischer und ständischer Gesellschaften. Die oben beschriebenen Kennzeichen ständischer Ehre lassen sich deshalb auch in der kirchlichen Berufskultur zeigen. Bei der Darlegung dieser Elemente wird zugleich deutlich, dass die kirchlichen Berufe mit der Teilhabe an ständischen Ehrenkonzepten auch von den 'Unzeitgemäßheiten' der Ehre betroffen sind.

6.1 Kirchliche Berufe als Vertretung Gottes

Zur Herausbildung einer abgeschlossenen Gruppe geistlicher, amtlicher Berufe in der Kirche hat insbesondere das Konzept der 'stellvertretenden Ehre' beigetragen. Grigore spricht in diesem Zusammenhang von einer 'Kastenbildung'. Als 'Kaste' bezeichnet er einen menschlichen Zusammenschluss, der von einem eigenen Verständnis der Lebensverhältnisse, von gemeinsamen Haltungen und Werten bestimmt ist. Dies zeigt sich bei den geistlichen Beru-

¹¹² Diese Konfrontation wird in den vergangenen Jahren durch eine eigene, vor allem von Frauen geprägte biographische Literatur und Filmkunst beschrieben. Vgl. u.a.: KELEK 2009; ATEŞ 2006.

¹¹³ Sie zeigen sich beispielsweise in gesellschaftlichen Konflikten über den Gebrauch von militärischen Ehrenbezeugungen oder in der Diskussion um das berühmte Kanzler-Ehrenwort von Bundeskanzler Helmut Kohl.

¹¹⁴ Mit Karl Gabriel u.a. kann man von einer „hochzentralisierten und ständisch-klerikal geprägten Kirchenstruktur“ sprechen. GABRIEL/SPIESS/WINKLER 27.06.2014, S. 12.

fen in einem eigenen Ehrbegriff: der Vertretungsehre.¹¹⁵ Kennzeichnend für die Vertretungsehre ist ihr unmittelbarer Gottesbezug. Der christliche Monotheismus habe, so Grigore, ein starkes Vertretungsethos ermöglicht, da sich im Gegensatz zu den Religionen der heidnischen Antike kein Mensch mehr als Gott bezeichnen konnte. „Folglich vermochte man in einer christlichen Gesellschaft Ansehen, Ehre und Macht durch eine enge Verbindung zu diesem allein herrschenden Gott zu erlangen, indem man als sein Vertreter – Vertreter seines Willens, seiner Ansprüche usw. – auf der Erde auftrat.“¹¹⁶

In der Spätantike und im Frühmittelalter, so Grigore, hätten die byzantinischen Kaiser bzw. die fränkischen Könige diese privilegierte Stellung der Vertreter Gottes wahrgenommen – immer noch rückgebunden an die antike Auffassung, dass der Herrscher selbst eine Gottheit sei. Noch im Mittelalter und in der Neuzeit habe das Verständnis, der Herrscher sei der Repräsentant Gottes auf Erden, fortgelebt, womit auch Zuständigkeiten für kirchliche Fragen beansprucht wurden. Seit dem elften Jahrhundert sei dieser Gedanke jedoch vom Papsttum mit einer neuen Interpretation infrage gestellt worden: „Nur die Kirche und ihr Haupt sind die wahren Vertreter Gottes und schulden niemandem Rechenschaft.“¹¹⁷

Die wichtigste Konsequenz des Investiturstreites war nach Grigore nicht der neue Gedanke, dass das Weltliche dem Geistlichen unterstehe, sondern dessen Umsetzung in die Praxis. Diese vollzog sich insbesondere in drei Bereichen: Die cluniazensische Klosterreform verteidigte die Freiheit der Kirche gegen weltliche Eingriffe.¹¹⁸ Der Ämterkauf (Simonie) wurde verstärkt bekämpft. Im kaufmännischen Umgang mit den Ämtern der Stellvertretung Gottes sah man die höchste geistliche Ehre verletzt durch eine niedere, materielle Mentalität. Auch die Betonung des Zölibats der Kleriker sieht Grigore als praktischen Vollzug der Idee der Vertretungsehre. Die Ehre Gottes sollte nicht durch die unreinen Hände und Seelen der mit gemeinen Frauen verheirateten Priester beschmutzt werden.¹¹⁹ Als Vertreter Gottes habe die Kirche zugleich einen deutlichen Machtzuwachs erlebt.¹²⁰ Wie jede andere Form der Ehre habe die Vertretungsehre die Herausbildung einer eigenen Identität gefördert. Es sei kein Zufall, dass in diesem Zeitraum die römische Kurie ihre eigene Fahne mit eigenem Wappen zu verwenden begann. Auch in der Unterscheidung des 'Laikalen' gegenüber einer geistlichen Kaste erkennt Grigore einen Prozess der Identitätsbildung durch Absonderung.¹²¹

Grigore unterscheidet zwischen der Vertretungsehre der Geistlichen und der Verschwendungsehre der Adligen. Mit dieser Unterscheidung lassen sich zwar unterschiedliche Wurzeln

¹¹⁵ Vgl. GRIGORE, S. 222.

¹¹⁶ GRIGORE, S. 22.

¹¹⁷ GRIGORE, S. 223.

¹¹⁸ Nach der cluniazensischen Idee gehörte das Kloster dem mächtigsten Haus des Mittelalters, dem Hause Gottes, an. Ohne einem Haus bzw. einer Ehrgemeinschaft anzugehören, konnte man sich in der mittelalterlichen Logik der Ehre kein Überleben denken. Das Haus Gottes wurde in dieser Vorstellung durch seine Vertreter, den Papst, die Bischöfe und die Mönche, regiert. Das schon in seiner Gründungsurkunde von weltlichen Eingriffen freigestellte Kloster Cluny wurde, so Grigore, zum Modell im Kampf des Papsttums, um die Befreiung der Kirche von säkularen Einflüssen. Vgl. GRIGORE, S. 233.

¹¹⁹ Vgl. GRIGORE, S. 265.

¹²⁰ Vgl. GRIGORE, S. 286.

¹²¹ Vgl. GRIGORE, S. 225 f.

des Ehrgefühls beschreiben, sie taugt aber weniger zur Beschreibung der Kultur der kirchlichen Berufe. Zum einen muss davon ausgegangen werden, dass die Praxis, höhere kirchliche Ämter bis in die Neuzeit häufig mit Adligen zu besetzen, zu einer starken Mischung beider Formen führte. Der andere Grund liegt im Wesen der Ehre selbst.

Wie Thorstein Veblen in seiner 'Theorie der feinen Leute' dargelegt hat, wird Ehre durch zwei Formen von Verschwendung dargestellt: durch demonstrativen Konsum¹²² und durch demonstrative Muße.¹²³ Im demonstrativen Konsum zeigen sich die Wurzeln der Ehre in der Tapferkeit des Beute machenden Helden. Dessen Überlegenheit und Erfolg spiegelt sich im Reichtum. Dieser wiederum wird so zur Grundlage von Ruf und Ansehen.¹²⁴ Aber dafür muss er zur Schau gestellt und konsumiert werden. Wenn der Besitzer ihn nicht selber konsumieren kann, müssen seine Familie und seine Diener dies stellvertretend für ihn tun. Im demonstrativen Müßiggang zeigt der Träger der Ehre seine Freiheit von der Verpflichtung zur Arbeit. Selbst nichts oder lediglich Nutzloses zu tun und andere für sich arbeiten zu lassen, ist wiederum ein Zeichen von Durchsetzungskraft und Erfolg. Auch dieser Erfolg muss demonstrativ dargestellt werden, damit er 'Ehre macht'. Um den Eindruck zu verstärken, kann der Müßiggang auch an Familienmitglieder und Lakaien 'delegiert' werden.¹²⁵

Dieses in den menschlichen Denkgewohnheiten tief verankerte Prinzip der demonstrativen Vergeudung übertrage sich, so Veblen, auch auf die Vorstellungen der Gläubigen von ihrer Gottheit und von der Beziehung zwischen dieser und den Menschen.¹²⁶ Bezugnehmend auf Vorstellungen vom Leben der Gottheit, wie sie auch in der biblischen Überlieferung zu finden sind, stellt er fest: „In unseren Augen strahlt das Leben der Gottheit eine eigentümlich erhabene Muße aus. [...] Bei den meisten Darstellungen der himmlischen Wohnstätte besteht die Aufgabe der Diener in der stellvertretenden Muße, denn offensichtlich verbrauchen sie Zeit und Kraft größtenteils dafür, in unproduktiver Weise die Verdienste und Heldentaten der Gottheit zu preisen, während auf dem Hintergrund des Bildes edle Metalle und kostbare Steine glänzen.“¹²⁷ Die irdische Verehrung eines solchen Gottesbildes und das Handeln der zur 'Ehre Gottes' beauftragten Amtsträger seien deshalb auch von dem Motiv der Verschwendung geprägt. Nach Veblen weist „gerade die Oberflächlichkeit des Gottesdienstes [...] deutlich darauf hin, daß sich der Herr, dem der Dienst geweiht ist, weit über das ge-

¹²² Vgl. VEBLEN 2007, S. 79–107.

¹²³ Vgl. VEBLEN 2007, S. 51–78.

¹²⁴ Vgl. VEBLEN 2007, S. 40–50.

¹²⁵ „Der Besitz von Sklaven, die Güter erzeugen, verrät Wohlstand und persönliche Kühnheit; doch die Haltung von Sklaven, die nichts erzeugen, verrät noch größeren Reichtum und eine noch höhere Stellung. Unter diesem Prinzip entsteht eine Klasse von Dienern - und je mehr es sind, desto besser -, deren einzige alberne Aufgabe darin besteht, ihrem Herrn aufzuwarten und damit dessen Fähigkeit zu beweisen, eine große Menge an unproduktiven Dienstleistungen zu konsumieren. Daraus ergibt sich wiederum eine Arbeitsteilung unter der Dienerschaft, deren gesamtes Leben einzig und allein der Ehre des müßigen Herrn gewidmet ist. Während die eine Gruppe für ihn produziert, konsumiert eine andere- ebenfalls für ihn und gewöhnlich unter Führung der Ehe- oder Hauptfrau in stellvertretendem Müßiggang und demonstriert damit seine Fähigkeit, große finanzielle Einbußen zu erleiden, ohne dabei den geringsten Schaden zu nehmen.“ VEBLEN 2007, S. 74 f.

¹²⁶ VEBLEN 2007, S. 126.

¹²⁷ VEBLEN 2007, S. 127.

meine Bedürfnis eigentlich nützlicher Dienstleistungen erhebt. Seine Diener sind nutzlos, und gerade dieser Umstand gereicht dem Herrn zur Ehre, weshalb wir kaum auf die enge Verwandtschaft zwischen dem Amt des Priesters und demjenigen des Lakaien hinzuweisen brauchen. [...]. Der Priester sollte bei der Ausübung seines Amtes weder Begabung noch Geschick zeigen, woraus nur allzu leicht eine gewisse Neigung zur Arbeit abgeleitet werden könnte.“¹²⁸ Auch wenn dieses Bild nicht die Realität der Berufstätigkeit von Priestern widerspiegelt, lassen sich in der Beschreibung Veblens doch Elemente erkennen, die zur Prägung einer klerikalen Berufskultur beigetragen haben mögen und ihre Distanz zu den sogenannten ‘Laienberufen’ begründen könnten.

6.2 Kirchliche Berufe in Hierarchien

Auffallende Ähnlichkeiten zeigen sich in der Wahrnehmung von Autorität zwischen ständischen Ehre-Kulturen und den kirchlichen Berufsstrukturen. Die Gehorsamsverpflichtung gilt für die kirchlichen Berufe in besonderem Maße und wird durch feierliche ‘Gelübde’, ‘Gehorsamsversprechen’ und Amtseide gesichert. So steht der mönchische Alltag unter dem Gehorsam gegenüber dem Abt. Ein Gehorsam, der, wie Grigore feststellt, der Vasallentreue im Feudalismus sehr ähnlich ist. „Beide entstanden in geschlossenen Gemeinschaften, beide waren durch eine kollektive Ehrvorstellung geprägt. Der Abt hatte im Kloster die Stellung, die ein Feudalherr in seiner familia hatte: Er war der dominus.“¹²⁹ Auch die in den ‘Geistlichen Übungen’ des Ignatius von Loyola formulierte Weisung: „Was meinen Augen weiß erscheint, halte ich für schwarz, wenn die hierarchische Kirche so entscheidet“ ist mit der nachfolgenden Begründung „denn durch den heiligen Geist, unseren Herrn, der die zehn Gebote gab, wird auch unsere heilige Mutter die Kirche, gelenkt und geleitet“,¹³⁰ als Reflex des ständischen Ehrenkomplex zu lesen. Wo der ‘Herr’, hier vertreten durch den Geist, väterlich normativ entschieden hat, kommt der ‘Mutter’ und erst recht den gläubigen ‘Kindern’ keinerlei Entscheidungsspielraum mehr zu.

Der zweite Teil des zweiten Buches des kirchlichen Gesetzbuchs (CIC 1983) steht unter der Überschrift „*De Ecclesiae Constitutione Hierarchica*“. An der Spitze dieser Hierarchie steht der Papst, der die höchste Autorität der Kirche darstellt. (Can 333,1, CIC 1983) Als solcher ist er auch der Träger der ‘Stellvertreter-Ehre’ (s.o.), die nach dem kirchlichen Gesetzbuch an der Spitze der kirchlichen Hierarchie verortet wird. Der Bischof der Kirche von Rom ist Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche. (Can. 331 CIC 1983)

Unter dem Papst gliedert sich die Hierarchie (in der Reihenfolge der Nennung im CIC 1983 (Zweites Buch, zweiter Teil), in Erzbischöfe, Bischöfe, Kardinäle, Päpstliche Gesandte, Metropoliten, Auxiliarbischöfe, Generalvikare und Bischofsvikare, Kanzler und Notare, Domkapitulare, Pfarrer, Dechanten, Kapläne und Kirchenrektoren. Für die Gläubigen gilt, dass sie „Was

¹²⁸ VEBLER 2007, S. 126.

¹²⁹ GRIGORE, S. 227.

¹³⁰ IGNACIO DE LOYOLA 1952, Rn. 365 (S.185).

die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, [...] im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen [haben]“(Can 212, CIC 1983). Die Diakone werden den ‘Geistlichen Amtsträgern oder Klerikern’ zugerechnet.¹³¹

Über- und Unterordnungen verbunden mit einem Autoritäts- und Gehorsamsgefälle sind auch in anderen beruflichen Kontexten üblich. Im kirchlichen Kontext zeigt sich eine besondere Nähe zum ständischen Ehre-Komplex im Erheischen von Ehrfucht (*reverentia*) gegenüber Vorgesetzten und in der Gehorsamsverpflichtung. Kleriker sind verpflichtet, „dem Papst und ihrem Ordinarius Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen.“(Can. 273, CIC 1983)

In seinen extremsten Formulierungen, wie in der Enzyklika Papst Gregors XVI. „*Mirari vos arbitramur*“ vom 15. August 1832 wurde der kirchliche Gehorsamsanspruch gegen die Freiheit des Gewissens, der Presse und der Religion gestellt.¹³² Dass eine solche Ablehnung der Freiheit einer Logik der Ehre folgte, zeigen entsprechende Semantiken der Ehre im selben Kontext: Da wird der Gegensatz ‘rein-unrein’ eingeführt, um Menschen, die von der katholischen Lehre abweichende Meinungen vertreten, als „Schmutz- und Schandflecken innerhalb des Menschengeschlechtes“ (*qui humani generis sordes ac dedecora fuere*) zu bezeichnen. Da werden die Bischöfe in einer martialischen Sprache aufgerufen, „bewaffnet mit dem Schild des Glaubens, mutig die Schlachten des Herrn zu schlagen.“ Wie ein Feldherr an seine Offiziere, so richtet sich der Papst an die Bischöfe: „Insbesondere an Euch liegt es, gegen alle, und wären es Legionen, die es wagen, sich gegen die Lehre Gottes zu erheben, wie eine Schutzmauer zusammenzustehen. Schwingt das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist.“ Dieser Sprachgebrauch zielt auf die Sicherung der kirchlichen (hierarchischen) und weltlichen (monarchischen) Autoritäten, die als unhinterfragbare Stellvertreter göttlicher Herrschaft markiert werden: „Wer sich also der Obrigkeit entgegenstellt, stellt sich auch gegen die Anordnungen Gottes“(Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit).¹³³

Auch die zur Versicherung des Gehorsams von Klerikern geforderten Eidesleistungen können als Unterwerfung unter die Logik der Ehre gedeutet werden. Durch die Leistung eines Eides, eines Schwures oder eines Ehrenwortes kann eine Person entehrt werden. Der Eid muss al-

¹³¹ Zwar hat das 2. Vatikanum mit der Herausnahme der niederen Weihestufen aus der Ämterhierarchie die kirchliche Hierarchie verkürzt. Das ständische Interesse an hierarchischer Gliederung lebt aber in LG 29 fort. Die theologisch erwägenswerte und historisch begründbare horizontale Gleichstellung von Priester und Diakon wird zugunsten einer vertikalen Unterordnung verneint.

¹³² „Wir kommen nun zu einer anderen folgenreichsten Ursache von Übeln, von denen die Kirche gegenwärtig zu unserem Kummer heimgesucht wird, nämlich dem Indifferentismus bzw. jener verkehrten Meinung, ... man könne mit jedem beliebigen Glaubensbekenntnis das ewige Seelenheil erwerben, wenn man den Lebenswandel an der Norm des Rechten und sittlich Guten ausrichtet. Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrige Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden.“ PAPST GREGOR XVI., Rn. 2730.

¹³³ PAPST GREGOR XVI.

lerdings freiwillig geleistet werden, damit das für die Logik der Ehre typische Spiel von Herausforderung und Reaktion beginnen kann.¹³⁴

6.3 Kirchliche Berufe als Demonstration

Die äußere Wahrnehmbarkeit der Ehre hat auch spezifische Auswirkungen auf die Berufsausübung in der Kirche. Ritualisiertem Handeln kommt in einem Kontext der Ehre, hier insbesondere der Vertretungsehre, besondere Bedeutung zu. Grigore führt dies auf die Auffassung zurück, dass die Ehre Gottes und seiner Kirche durch keinen Menschen beschädigt werden kann. Unwürdige Handlungen eines Klerikers konnten die Ehre der Kirche deshalb nicht berühren. Dies wurde in der Lehre vom *opus operatum*, wonach die Gültigkeit eines Sakraments nicht von der Würde des Spenders abhängt, sondern allein von der korrekten Durchführung des Rituals bewirkt wird, abgebildet. Von Augustinus (354-430 n.C.) vorbereitet hat diese Lehre aber erst im 11. Jahrhundert, d.h. in einer besonders durch ständische Vorstellungen geprägten Gesellschaft, in den Werken des Petrus Damianus eine klare Ausformulierung erhalten.¹³⁵

Der äußerliche Charakter der Ehre spiegelt sich in der Betonung der Priesterkleidung. Die priesterliche Kleidung ist keine berufliche Funktionskleidung (Kittel, Arbeitsanzug, etc.), sondern Standes- und Ehrenkleidung.¹³⁶ Den Klerikern ist das Tragen kirchlicher Kleidung „gemäß den von den Bischofskonferenz erlassenen Normen und den rechtmäßigen örtlichen Gewohnheiten“ vorgeschrieben (CIC 1983 can. 284). Auch die Ordenstracht hat sich vielfach von ihrer ursprünglichen Funktion (Arbeitskleidung, einfaches Gewand) zu einem 'Ehrenkleid' weiterentwickelt, das ohne berufliche Funktion nur den 'Stand' des Bekleideten anzeigt.¹³⁷

¹³⁴ MALINA 1993, S. 53.

¹³⁵ Vgl. GRIGORE, S. 227 f.

¹³⁶ Das Konzil von Trient bestimmte: "Auch wenn das Gewand keinen Mönch macht, so ist es dennoch nötig, daß Kleriker immer eine ihrem Ordo entsprechende Kleidung tragen, um durch h die Schicklichkeit des äußerlich sichtbaren Gewandes die innerliche Anständigkeit ihrer Lebensweise zu zeigen. Heute aber hat sich die Unbesonnenheit und die Verachtung der Religion bei manchen so eingewurzelt, daß sie ihre eigene Würde und die klerikale Ehre geringschätzen, sogar in der Öffentlichkeit laikale Kleidung tragen und so ein wandelnder Widerspruch sind, mit dem einen Fuß im Göttlichen, mit dem anderen im Fleischlichen. Deshalb können und müssen alle kirchlichen Personen, einschließlich der Exemten, seien sie Angehörige des höheren Ordo oder besäßen sie Dignitäten, Personate, Ämter oder verschiedenste kirchliche Benefizien, durch Suspendierung vom Ordo, vom Amt, vom Benefizium und von den Früchten, Einkünften und Erträgen der Benefizien bestraft werden, wenn sie auch noch nach Ergehen einer öffentlichen Ermahnung durch den Bischof das ehrenvolle klerikale Gewand, das ihrem Ordo und ihrer Würde entspricht, gemäß der Anweisung und dem Gebot ihres Bischofs nicht tragen, ja sie können und müssen, wenn sie sich nach einmaliger Ermahnung in diesem Punkt erneut verfehlen, sogar durch den Entzug dieser Ämter und Benefizien bestraft werden. Die auf dem Konzil von Vienne erlassene Konstitution Clemens* V. Quoniam} wird erneuert und erweitert." Konzil von Trient 2002, S. Kanon 6, S.716.

¹³⁷ Gerade diese äußeren Anzeichen der Berufsehre ermöglichen es immer wieder Hochstaplern in die eng gehüteten Bezirke 'ehrbarer Berufe' einzudringen. Wissenserwerb ist gerade in digitalen Zeiten auch außerhalb der eng reglementierten Ausbildungswege möglich. Zeugnisse können gefälscht werden. Berufsehre kann durch 'Verkleidung' ergänzt werden.

Wie die Priester- und Ordenskleidung mit dem Ehren-Komplex verbunden ist, wird in einem von Papst Johannes Paul II., unter dessen Pontifikat das Tragen von Priesterkleidung besonders angemahnt wurde, für den Gründonnerstag des Jahres 1982 verfassten Gebet deutlich: „Laß uns deinen Geist nicht beleidigen [...] mit der Absicht, das eigene Priestertum vor den Menschen zu verbergen und jedes äußere Kennzeichen zu meiden“. ¹³⁸ Der im Text vollzogene Zusammenhang zwischen dem (Nicht-)Tragen von priesterlicher Ehrenkleidung und einer Beleidigung des Geistes Gottes erinnert an die Beleidigungssemantiken des Ehre-Komplexes. ¹³⁹

Die Äußerlichkeit des ständischen Ehrenkomplexes lebt bei einzelnen Inhabern kirchlicher Berufe auch in Formen der äußeren Verschwendung weiter, sei es beim Bau oder der Dekoration von Dienst- oder Privaträumen, oder in äußeren Attributen des Berufs (Dienstwagen, Dienstkleidung). ¹⁴⁰ Der frühere McKinsey Direktor Thomas von Mitschke-Collande stellt als Beobachter der Organisationskultur des Vatikans einen opulenten, öffentlich zur Schau getragene Lebensstil einiger hoher Würdenträger fest, der im krassen Widerspruch zur vielfach beschworenen 'apostolischen Einfachheit' stehe. Zusätzlich werde die Kurie in ihrem Innenleben sehr stark durch eine nicht mehr zeitgemäße 'höfische' Kultur geprägt. ¹⁴¹

Nicht zuletzt der Gebrauch von Ehrenanreden wie 'Hochwürden', 'Exzellenz', 'Eminenz', 'Ehrwürdige Schwester' und der Gebrauch von Ehrentiteln, wie 'Prälat', 'Monsignore' oder 'Apostolischer Protonotar' bezeugen das Weiterleben des äußerlichen ständischen Ehre-Komplexes im Milieu der kirchlichen Berufe. ¹⁴²

6.4 Kirchliche Berufe als Rittertum

Die kriegerisch-kämpferische Seite des ständischen Ehre-Komplexes findet ebenfalls ihre Entsprechungen in der kirchlichen Berufskultur. Der Sieg im lebensgefährlichen Kampf bzw. der Tod durch Gewalt für das Evangelium gilt als besonders ehrenvoll, wie die Verehrung der Blutzeugen und Märtyrer belegt. ¹⁴³ Bis heute wird eines der meistverkauften Werke der

¹³⁸ AAS 74, 1982, 526; in: O. R. dt., Nr. 15—16 vom 9. April 1982, S. 4.

¹³⁹ Eine weitere Nähe der Priesterkleidung zur Logik der Ehre zeigt sich in ihrer partikularistisch - distanzierenden Funktion: „Darüber hinaus ist der Talar – auch in Form, Farbe und Würdigkeit – besonders angemessen, weil er die Priester klar von den Laien unterscheidet und den heiligen Charakter ihres Dienstes besser verständlich macht, [...]“. KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: 2013, Rn. 61.

¹⁴⁰ Selbstverständlich lässt sich dies an anderen Berufen, z.B. im Management oder in der Finanzbranche ähnlich beobachten. Dass ein solches Verhalten bei Inhabern kirchlicher Berufe zunehmend skandalisiert wird, deutet auf einen Mentalitätswandel hin, der ein Verhalten kirchlicher Berufe gemäß dem ständischen Ehrenkomplex nicht mehr für zeitgemäß hält.

¹⁴¹ Vgl. MITSCHKE-COLLANDE 2013, S. 445.

¹⁴² So bestimmt der Can. 438 des CIC 1983: „Der Titel eines Patriarchen und eines Primas bringt, abgesehen von dem Ehrevorrang, in der lateinischen Kirche keine Leitungsgewalt mit sich, soweit nicht bei einigen aufgrund eines apostolischen Privilegs oder einer gebilligten Gewohnheit etwas anderes feststeht.“ Die kirchlichen Ehrentitel des Monsignore, Prälaten und Apostolischen Protonotars hat Papst Franziskus im Herbst 2013 bis auf weiteres ausgesetzt. DOMRADIO.DE 2013.

¹⁴³ Die Anfänge des jüdisch-christlichen Märtyrerkultes sind in den Makkabäerbüchern in ihrer Verbindung zum 'Ehren-Komplex' zu erkennen „Judas antwortete: Auf keinen Fall werde ich vor ihnen fliehen. Wenn

kirchlichen Hagiographie noch unter dem Titel „Helden und Heilige“ aufgelegt.¹⁴⁴ Der Dienst für Christus wurde immer wieder im Bild des Kriegsdienstes dargestellt. Für das Trienter Konzil bot die kirchliche Hierarchie das Bild „einer geordnete[n] Schlachtreihe eines Heeres“¹⁴⁵. Erasmus von Rotterdam sprach vom *miles christianus*.¹⁴⁶ Ignatius von Loyola hat nicht als einziger geistlicher Autor eine am Kriegsdienst orientierte Metaphorik des geistlichen Lebens geschaffen. Bis in das 20. Jahrhundert wirkte das Bild der Ritterlichkeit in das Priesterbild hinein. Das Priestertum ist für Sellmair „gewissermaßen geistliches Rittertum, dies aber bedeutet Elite, Auswahl, strenge Zucht und vor allem Selbstzucht.“¹⁴⁷ Diese Verwandtschaft der asketischen Kulturen des Priesters und des Soldaten wird, wie Peter Scholl-Latour in einem Bericht aus dem Algerienkrieg schildert, ebenso von militärischer Seite beobachtet: „Auch der Feldgeistliche wandte sich zum Abschied. Den ganzen Abend war er die Zielscheibe freundlicher Neckereien von seiten der jungen Offiziere gewesen -die Frage des Zölibats hatte zur Debatte gestanden -, bis der Oberst das Gespräch autoritär beendete. `Ich habe festgestellt, daß ein Offizier, der seine Frau nachkommen läßt, nur noch die Hälfte leistet. Die Kirche weiß schon, was sie tut.‘“¹⁴⁸ Diese Nähe von Priestertum und Soldatentum ist auch den Kritikern des Christentums nicht entgangen. Friedrich Nietzsche stellt sogar mit einem gewissen Respekt fest, das Christentum habe, „vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft *ausgemeißelt*, die es bisher gegeben hat: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich wenn diese einem vornehmen Ge-

unsere Zeit gekommen ist, dann wollen wir für unsere Brüder tapfer in den Tod gehen; auf unsere Ehre soll kein Schatten fallen.“ (1Makkabäer 9,10).

¹⁴⁴ KURZ-LUNKENBEIN 2005.

¹⁴⁵ Konzil von Trient, 1763-1778: 23. Sitzung, 15. Juli 1563: Lehre und Kanones über das Sakrament der Weihe DENZINGER 2010, S. S.530, 1767.

¹⁴⁶ Grigore sieht die Nähe von geistlichem und kriegereischem Ehrenethos ebenfalls, rät aber beim Gebrauch des Begriffs der *militia Christi* – als Metapher des geistlichen Standes – zur Vorsicht. Das geistliche Vertretungsethos sei nur im übertragenen Sinne eine kriegereische Haltung. Zwar beanspruche das Vertretungsethos, sich des Krieges nach Belieben zu bedienen und auch Gewalttätigkeit im Namen des Friedens anzuwenden. Dem geistlichen Kampf fehlten jedoch folgende Merkmale, die eine Gleichsetzung mit dem kriegereischen Ethos rechtfertigen würden: die Waffengewalt und die körperliche Gewalt sowie das Töten. GRIGORE, S. 227f. Dennoch bleibt die Tatsache, dass auch eine martialische Wortwahl physische Gewalttaten vorbereiten kann.

¹⁴⁷ SELLMAIR 1939, S. 261.

¹⁴⁸ SCHOLL-LATOURE 1985, S. 215 Komplementär dazu Sellmair: "Der Priester wird in Zukunft die Freiheit von äußeren und inneren Bindungen, die Unabhängigkeit noch notwendiger brauchen als bisher, wie der Pionier, der Offizier auf einsamen, vorgeschobenen Posten." SELLMAIR 1939, S. 195 Eine Verwandtschaft zwischen dem Priesterberuf und dem Soldatenberuf anhand der Zölibatsverpflichtung sieht auch Georg Simmel, der die Ehelosigkeit als Mittel zur stärkeren Verwurzelung in einem frei gewählten Stand beschreibt: „Unter den Mitteln, die der Katholizismus anwandte, um den einzelnen Priester außerhalb des Kreuzungspunktes von Kreisen zu stellen, ist das radikalste der Zölibat. Denn die Ehe bedeutet eine so bindende soziologische Fixierung, daß das Individuum oft nicht mehr ganz frei innerhalb eines andern Kreises, der es aufnimmt, an die Stelle gelangen kann, die ihm das Interesse eben dieses zweiten Kreises bestimmen würde[...]. Es liegt auf der Hand, daß aus entsprechenden Motiven auch für den Soldaten die Ehelosigkeit manchmal als das Richtige galt, wo ein stark differenzierter `Soldatenstand' existierte; ganz entsprechend jenem Falle der russischen Kleriker hatte man bei den makedonischen Regimentern der Ptolemäer und danach in der römischen Kaiserzeit den Soldaten die Ehe oder das Konkubinat gestattet — dann aber die Truppe vielfach aus den Sprößlingen dieser Verbindungen ergänzt ; erst die tiefe Einwurzelung des modernen Heeres im Organismus des Volkslebens hat die Exemption der Offiziere in dieser Hinsicht ganz aufgehoben.“ SIMMEL 1908, S. 416f.

schlechte entsprossen waren und von vornherein angeborene Anmut der Gebärden, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten. [...] hier herrscht jene vornehme Verachtung gegen die Gebrechlichkeit von Körper und Wohlfahrt des Glückes, wie sie geborenen Soldaten zu eigen ist; man hat im Gehorchen seinen Stolz, was das Auszeichnende aller Aristokraten ausmacht; man hat in der ungeheuren Unmöglichkeit seiner Aufgabe seine Entschuldigung und seine Idealität.“¹⁴⁹

Die körperliche Unversehrtheit war, wie bei der Aufnahme in das Militär, bis vor wenigen Jahrzehnten Voraussetzung für die Priesterweihe.¹⁵⁰ Die Ähnlichkeiten und Unterschiede der anstaltsförmigen Soldaten- und Priesterausbildung gaben Anlass zu Vergleichen.¹⁵¹ Wenn das Leben, wie im Zeichen des ständischen Ehre-Komplexes, unter dem Thema des Kampfes steht, der nur durch ständige Übung und immer wieder erneuerte Opferbereitschaft bestanden werden kann, zählt konsequenterweise zu den unabdingbaren Berufsvoraussetzungen die Bereitschaft zum vollen, ungeteilten Einsatz unter Aufopferung des eigenen Lebens, für den Soldaten auf dem 'Felde der Ehre', für den Priester in der täglichen Askese und im Bekenntnis zu Christus.

Vielleicht ist gerade diese Nähe von kriegerischer Ehren- und Opfersprache und theologischer Ehren- und Opferterminologie ein Grund für die Tragik des abendländischen Christentums, das den Semantiken der nationalen Ehre und des Nationalstolzes, die im vergangenen Jahrhundert zwei Weltkriege einleiteten und antrieben, keine entsprechende Kritik der Ehre und des Stolzes entgegensetzen konnte. Gerade die theologischen Predigten und Texte aus der Zeit des ersten Weltkriegs zeigen, wie nahe die nationale Semantik der Kriegsoffer mit der theologischen Opfersemantik verbunden werden konnte.¹⁵² Auch im Zweiten Weltkrieg blieb die Mehrzahl der (führenden) Kirchenmitglieder in einer kriegerisch kämpferischen Semantik der Ehre gefangen.¹⁵³ Ist dieses Versagen der Mehrzahl der theologisch gebildeten Elite des Katholizismus wirklich bearbeitet? Wurden die Bekenntnisse der kirchlichen Eliten

¹⁴⁹ NIETZSCHE 1994d, S. 1051f.

¹⁵⁰ Allerdings folgte sie nicht der funktionalen Logik militärischer Verwendung sondern der performativen Logik der stellvertretenden Darstellung des reinen und schönen ehrenwerten Herrschers.

¹⁵¹ SELLMAIR 1939, S. 41f.

¹⁵² So schrieb z.B. der Jesuit Christian Pesch in den 'Stimmen der Zeit' im Jahr 1915: „Der Tod auf dem Schlachtfelde kann unter einer zweifachen Rücksicht betrachtet werden, entweder lediglich als eine Folge des Kampfes um irdische Güter oder als ein Erweis der Pflichttreue gegen Gottes Gebot. Wer bloß stirbt, weil er irdische Güter gegen Angreifer verteidigt, der ist gewiß kein Märtyrer. Wer aber stirbt, weil er die von Gott ihm auferlegte Pflicht der Treue gegen Vaterland und Fahnenleid nicht verletzen will, der hat in der Tat die rechte Märtyrergesinnung und kann vor Gott des ganzen Ruhmes und Verdienstes eines Märtyrers teilhaftig werden. Vielfach brauchte er ja nur zum Feinde überzulaufen, um sein Leben zu retten. Aus Pflichttreue tut er es nicht und erduldet lieber den Tod. Mehr kann auch ein Märtyrer nicht tun.“ PESCH 1915, S. 217f.

¹⁵³ Andrea Meissner stellt in ihrer Untersuchung zu Gender-Semantiken in der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus fest, dass man aus Artikeln der „Wacht“, des Organs des katholischen Jungmännerverbandes, zwar keine Billigung des Vernichtungskrieges, herauslesen könne. „Allerdings hatte sich die Führung des Katholischen Jungmännerverbands in ihrem Bemühen, die Nazis von der vollwertigen Maskulinität der Katholiken zu überzeugen und auf dieser Basis zu einem Arrangement zu gelangen, so weit an die Kategorien des NS angenähert, dass sie ihren Mitgliedern kaum noch Orientierungspunkte vorgab, anhand derer sie gegenüber der militärischen Binnen-„Ethik“ der militärischen Kameraderie, des Gehorchens und der Pflichterfüllung Resistenz hätten entwickeln können.“ MEISSNER 2010, S. 278.

zur Ganzhingabe für Christus in den Entscheidungssituationen der Weltkriege und des Nationalsozialismus eingelöst oder doch eher eine Brücke zwischen national-ideologischer Ehren- und Opfersemantik und der Theologie geschlagen?¹⁵⁴

6.5 Kirchliche Berufe als Männerberufe

Die Rede von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen in der Kirche wird immer wieder von einer eindeutigen Präferenz des Männlichen unterlaufen. Wenn es darum geht, Gott die Ehre zu erweisen, spielen Männer eine herausragende Rolle. So wird beispielsweise in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanum beiläufig festgestellt, dass auch die Kunst unserer Zeit „einstimmen kann in den wunderbaren Chor, den die größten Männer in den vergangenen Jahrhunderten zur Verherrlichung des christlichen Glaubens angestimmt haben.“ (SC 123) Der jahrhundertelange Ausschluss der Frauen von der kirchlichen Chormusik wird in diesem lehramtlichen Text, in dem ansonsten nur von Jungfrauen (SC 80) und Ordensfrauen (SC 95) die Rede ist, noch einmal bestätigt.

Insofern wundert es nicht, dass die „heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7) nicht von Frauen geleitet werden kann.

Der spätere Präfekt der Glaubenskongregation Gerhard Ludwig Kardinal Müller hat sich im Jahr 2012 in den 'Stimmen der Zeit'¹⁵⁵ kontrovers mit der Ansicht des Bamberger Dogmatikers Georg Kraus auseinandergesetzt, der in einem vorhergehenden Artikel festgestellt hatte: „Wenn sich die katholische Kirchenleitung am Heilswillen des Herrn orientiert, hat sie eindeutig die Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden“.¹⁵⁶ Dieser Position hat Müller als „Aushöhlung der Grundprinzipien der katholischen Lehre und Dogmenentwicklung“¹⁵⁷ eine deutliche Absage erteilt. Er wirft Kraus vor, er ignoriere „sämtliche verbindlichen Aussagen des Lehramtes seit 2000 Jahren, die oft kontroverse und reflektierte Diskussion in der Patristik, Scholastik und neuzeitlichen Theologie gerade zu dieser Frage“.¹⁵⁸ Und er verweist auf die „eindeutigen lehramtlichen Entscheidungen seit dem II. Vatikanum von höchstem theologischen Gewißeitsgrad“.¹⁵⁹ Gegenüber Kraus weist Müller alle Versuche, für die Zu-

¹⁵⁴ Andrea Meissner beschreibt wie nach 1933 die katholische Jugend im Streben nach Anerkennung durch die neuen Machthaber sich immer stärker in Kategorien der Männlichkeit und Tapferkeit stilisiert. „Diese Strategie beruhte im Kern auf der Aussage, dass der Katholizismus besonders gute Soldaten hervorbringe, und dies auch und gerade für die Wehrmacht. Die Grundlage hierfür bildete eine forcierte retrospektive Umwertung des Ersten Weltkrieges, der in der „Wacht“ nun nicht mehr als grausame Menschenschlächtere beurteilt wurde, sondern als große Zeit des Heroismus, der in der Jugend mit 'heiliger Ehrfurcht und bangem Verlangen' gedacht werden sollte, um diesem Modell letztlich nachzueifern. Bereits im August 1933 dementierte die „Wacht“ ihre frühere Position, indem sie nun den Ersten Weltkrieg als etwas Großes und Sinnvolles glorifizierte, weil hier die 'Idee des Opfers' zu voller Entfaltung gekommen sei. Die Todessehnsucht nach dem Selbstopfer, wie sie der Kriegskult des NS zu erzeugen suchte, wurde hier bereits als Norm akzeptiert, denn es wurde behauptet, jeder junge Mann hätte seinerzeit an die kämpfende Front gewollt.“ MEISSNER 2010, S. 273f.

¹⁵⁵ MÜLLER 2012.

¹⁵⁶ KRAUS 2011, S. 803.

¹⁵⁷ MÜLLER 2012, S. 374. ???.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd.

lassung von Frauen zum kirchlichen Amt zu votieren, als Anpassungen an den Zeitgeist zurück. Er verteidigt dagegen die Darlegungen im Apostolischen Schreibens *Ordinatio Sacerdotalis* von Papst Johannes Paul II.. Dort war schon im ersten Satz festgestellt worden: „Die Priesterweihe, durch welche das von Christus seinen Aposteln anvertraute Amt übertragen wird, die Gläubigen zu lehren, zu heiligen und zu leiten, war in der katholischen Kirche von Anfang an ausschließlich Männern vorbehalten.“¹⁶⁰ In einem Interview, das Müller als Präfekt der Glaubenskongregation gab, verdeutlichte er, dass im Verbot des Frauenpriestertums in der katholischen Kirche das Verbot der Zulassung von Frauen zum Diakonat mit eingeschlossen sei: „Das Konzil hat Priesteramt und Diakonenamt als Teile des einen Weihesakraments begriffen. Damit ist das Diakonat nicht eine Art Laienamt oder, wie man früher sagte, eine `niedere Weihe`, sondern es gehört im eigentlichen Sinn zur Sendung der Apostel und ihrer Nachfolger und hat an deren Vollmachten und an den Diensten der Verkündigung, der Heiligung und der Leitung teil.“¹⁶¹

Interessant ist, dass in dem oben zitierten Artikel in den `Stimmen der Zeit` Müller mit Begriffen argumentiert, die den Horizont der Logik der Ehre abstecken: Gehorsam, Hierarchie, Stellvertretung und Grenzen des Dialogs (Heimlichkeit). Aufschlussreich für den Rekurs auf den Gehorsam ist der Hinweis von Ida Raming, die unter Berufung auf eine authentische Quelle berichtet, dass kurz nach der Publikation des Apostolischen Schreibens *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) Kardinal Ratzinger sich dahingehend geäußert habe, dass Johannes Paul II. `aus Gründen der Menschlichkeit` den Frauen gerne den Zugang zum Weiheamt eröffnet hätte. Der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes hätte ihn jedoch daran gehindert.¹⁶² Die Konstruktion, dass Menschlichkeit, hier gegenüber Frauen, mit dem Willen Gottes, dem man unbedingt gehorchen müsse, nicht vereinbar sei, ist vor einem durch den Ehre-Komplex geprägten patriarchalen Gottesbild erklärbar. So, wie der von der Logik der Ehre geleitete Familienvater hart und streng gegenüber seinen gehorsampflichtigen Kindern sein soll, wird hier ein prinzipienfester, durch keine menschlichen Sorgen und Anliegen erschütterbarer Gott gezeichnet. Eine Abkehr von diesen patriarchalen Prinzipien würde einen Ehrverlust für den `Herrn` bedeuten.

Die männlich-patriarchale Seite der kirchlichen Berufe zeigt sich nicht zuletzt in der offiziellen Sprache der Kirche. Unter Rückgriff auf Sprachanalysen von John W.O'Malley stellt Michael Sievernich fest: „Bis in die Neuzeit wandten die Konzilien sprachlich das Genus der Gerichtsrede an, das sich doktrinal und disziplinar in knappen canones äußert, die Gesetze, Verurteilungen und Sanktionsdrohungen enthielten. Unabhängig vom Inhalt zeigt allein schon die gewählte rhetorische Gattung den forensischen Stil an. Zu diesem legislativ-

¹⁶⁰ JOHANNES PAUL II. 1994, S. 1.

¹⁶¹ MÜLLER 2013/2013Uhr.

¹⁶² RAMING 2006, S. 63 Ähnlich auf eine angebliche Alternativlosigkeit verweisend argumentiert Müller: „Von selbst versteht sich, daß in dieser Frage von `Ordinatio sacerdotalis` nur theologisch-dogmatisch argumentiert werden kann und pragmatische Überlegungen (etwa die Suche nach einer Gesellschaftskonformität, die dem ideologischen Feminismus den Wind aus den Segeln nehmend, Frauen als Ersatz bei Priestermanangel oder Komplementarität und Ergänzung von männlichem und weiblichem Priestertum u. ä. vorschlagen) nicht ins Gewicht fallen.“ MÜLLER 2012, S. 383.

judikativen Stil trat im Mittelalter die ahistorische und unpersonale Sprache der Scholastik, die auf scharfe Distinktionen und Definitionen zielte.¹⁶³ Mit der Definition der kirchlichen Berufe als Männerberufe geht auch ein bestimmter Sprach- und Kommunikationsstil in der Kirche einher, für den wiederum der oben zitierte Aufsatz von G. Müller ein eindrückliches Beispiel ist.

6.6 Kirchliche Berufe als eigener Stand

Wie stark eine ständisch geprägte Vision der Ehre selbst das Gottesbild beeinflussen kann, zeigt sich beispielsweise in der sogenannten 'Lehre von den letzten Dingen', der Eschatologie. Michael N. Ebertz hat dies an einer Gegenüberstellung zweier prägnanter Entwürfe der Eschatologie deutlich gezeigt. Die Lehre vom Fegefeuer, die insbesondere von Origenes (gest. ca. 253 n.C.) vertreten wurde, sieht eine endgültige Rettung aller Menschen, auch der schweren Sünder (*Apokatastasis pantón*) vor. Diesem Ziel gilt die Resozialisierungsanstalt des Fegefeuers. Durch diesen zwischen Erde und Himmel eingeschobenen Läuterungsort wird die endgültige Inklusion aller Geschöpfe in die ewige Seligkeit mit Gott ermöglicht. Demgegenüber kennt die dichotome Himmel- und Höllenlehre, wie sie von Augustinus (gest. 430 n.C.) konzipiert wurde, ein dualistisches Exklusionsmodell, in dem auf Ewigkeit hin die Menschen entweder dem göttlichen Raum des Lichts, dem Himmel oder dem teuflischen Ort der Finsternis, der Hölle im Endgericht zugewiesen werden.¹⁶⁴ Dieses Modell wurde noch in den 1950er Jahren von dem Dogmatiker Michael Schmaus mit den Worten verteidigt: „Der Sinn der Hölle ist nicht die Besserung, die Erziehung des Menschen, sondern die Verherrlichung Gottes, des Heiligen, des Barmherzigen, des Wahrhaftigen und Gerechten.“¹⁶⁵ Um dieses theologisch schon zu der damaligen Zeit strittig gewordene Modell zu festigen, griff Schmaus explizit auf den äußerlich darstellenden Charakter der Ehre zurück. Die Hölle ist in seinem Denken die öffentliche Bühne der Allmacht Gottes: „So wird auch in der Hölle Gott, der die Wahrheit und Liebe ist, die Ehre gegeben, und zwar durch die Tatsache ihrer Exis-

¹⁶³ SIEVERNICH 2013, S. 56.

¹⁶⁴ Michael Ebertz verweist darauf, dass die in der Theologie der 1950er Jahren diskutierte Infragestellung der dualistischen Himmel- und Höllenlehre einherging mit der Verwerfung einer symmetrischen Relation von göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zugunsten einer Hervorhebung letzterer. Er erwähnt insbesondere Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, die ausgehend von 1 Johannes 4,8.16-18 den Primat der göttlichen Liebe betont hätten. Von diesen biblisch-hermeneutischen Schlüsselsätzen her konnte die Hoffnung auf das endgültige Heil des Einzelnen und der gesamten Schöpfung gegenüber der Angst vor der ewigen Verdammnis wieder eine höhere Bedeutung gewinnen. Betont worden sei von den o.g. Theologen dabei die Unterscheidung von Heilswissen und Heilshoffnung. Die Allerlösung, so Rahner und von Balthasar übereinstimmend, könne nur Gegenstand eschatologischer Hoffnung, nie des Wissens sein. Vgl. EBERTZ 2010, S. 25. Im Rahmen dieses theologischen Neuausrichtungsprozesses wurde die Lehre vom Fegefeuer ebenfalls neu akzentuiert. Das Purgatorium wurde anknüpfend an die patristische Theologie (Irenäus und Justinus) von einem Ort des aufrechnenden, sühnenden, gewaltsamen Strafens zu einem Zustand der Reinigung und Befreiung von Schuld und der inneren Reifung umdefiniert. Vgl. EBERTZ 2010, S. 26f. Ebertz weist darauf hin, dass die von Rahner und Balthasar vorgedachte Neuausrichtung der Eschatologie zwar weitgehend rezipiert wurde, aber in der offiziellen Lehrmeinung keinen eindeutigen Niederschlag gefunden hat. Der Weltkatechismus zeige auch weiterhin „einerseits jene inklusionistischen, andererseits aber auch traditionell exklusionistische Züge“ EBERTZ 2010, S. 28. Die Ambivalenz der kirchlichen Vision, Ehre oder *Schalom*, spiegelt sich damit auch in der Eschatologie.

¹⁶⁵ SCHMAUS 1959, S. 507f.

tenz. Während die Vollendeten der personhaften Wahrheit und Liebe die Ehre geben durch freudige Anbetung, müssen ihr die Verdammten die Ehre geben durch die für sie peinvolle Darstellung der den Lügner und Hasser fesselnden Allmacht der Wahrheit und Liebe.¹⁶⁶ Wie ein 'Ehrenmann' braucht Gott hier die Hölle als äußeren Beweis seiner Macht und Stärke. Dass hinter dieser Konzeption auch ein starkes Ehre-Bewußtsein der Gläubigen steht, zeigt Schmaus mit dem letzten Satz seines Gedankengangs, in dem er einräumt, dass derartige Überlegungen nur demjenigen verständlich seien, „der die Verherrlichung Gottes als den Sinn der Schöpfung anerkennt. Der Weltgläubige wird darüber lachen.“¹⁶⁷ Die Unterscheidung von 'Weltgläubigen', die jetzt lachen, und 'Christgläubigen', die zuletzt lachen werden, erzeugt Gruppenstolz.

Solche dualistischen Konzeptionen eines Gottesreiches, das im Kampf um seine Ehre mit dem Reich des Satans steht, eigneten sich immer wieder zur Begründung kriegerischer Auseinandersetzung, nach dem Schema „wie im Himmel – so auf Erden“. Der Jesuit Christian Pesch spornte unter dem Titel „Tapferkeit“ im Jahr 1915 die Soldaten im Felde mit der Aussage an: „Das Christentum ist nun einmal ein Kriegsdienst, in dem auch das Opfer des Lebens nicht verweigert werden darf. Christus ist gekommen, um Satan, 'den Fürsten dieser Welt', aus seinem Reich hinauszutreiben (Joh 12,31). Das ging nicht ohne Kampf; denn Satan bewachte wie ein bewaffneter Starker sein Haus, bis Christus als der Stärkere über ihn kam und ihn seiner Herrschaft beraubte (Lk 11,21 f.).“¹⁶⁸

In dieser Logik muss auch die Christenheit als „Christlicher Stand“¹⁶⁹ gedacht werden. Als 'Stand' versteht sich die Christenheit in den festen Grenzen einer partikularen Gruppe. Verletzungen der Gruppenregeln und damit der Gruppenehre werden durch Exkommunikation d.h. Verbannung bestraft.¹⁷⁰ Lehramtlich hat diese partikulare Abgrenzung in der Behauptung „*extra ecclesiam nulla salus*“ ihre stärkste Ausprägung gefunden. Mit dieser Formulierung definierte sich die Kirche als eine Insel des Heils, des guten Lebens in einem Meer des Unheils und Elends. In der Bulle *Unam sanctam* von Bonifatius VIII. (1302) und der Bulle *Cantate domino* des Konzils von Florenz (1442) wurde diese Formel noch ohne jede Einschränkung verkündet. Immerhin findet sich seit der Enzyklika Pius IX. *Quanto conficiamur moerore* (1863) eine offizielle Ergänzung um den Hinweis, dass die Nichtzugehörigkeit zur Kirche falls sie auf „unüberwindliche Unkenntnis“ zurückzuführen ist, nicht den Verlust des Heils automatisch auslöse.¹⁷¹ Diese Einschränkung der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist in den Doku-

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ PESCH 1915, S. 215

¹⁶⁹ Zwar distanziert sich Hans Urs von Balthasar in seinem gleichnamigen Buch, vgl. BALTHASAR 1977, vom mittelalterlichen Begriff des Standes (S.8), dennoch trägt seine Konzeption der christlichen Stände Züge des ständischen Ehren-Komplexes in der Elitenbildung und Hierarchisierung der Stände (S.133).

¹⁷⁰ In dem durch Familien- und Stammesbindungen bestimmten Mittelalter bedeutete eine Exkommunikation mindestens den sozialen und oft auch den physischen Tod. Das Anathem bedeutete dagegen den geistlichen Tod der ewigen Verdammnis, vgl. GRIGORE, S. 314. Allerdings schien auch in der mittelalterlichen Welt diese Waffe bereits stumpf zu werden. Eine übertriebene Anwendung der Exkommunikation und des Anathems führte dazu, dass sich ihr Drohpotential im 12. Jahrhundert stark abschwächte. GRIGORE, S. 317.

¹⁷¹ Vgl. DENZINGER 2010, S. S.735f, 2865-2867. Dort auch Hinweis auf weitere Dokumente.

menten des 2. Vatikanischen Konzils wieder aufgegriffen und weiter entfaltet worden.¹⁷² Das Konzil erkannte damit an, dass die moderne Gesellschaftsordnung durch vielfältige Optionen und Alternativen gekennzeichnet ist. Während das Konzil von Florenz noch feststellte, dass selbst gute Taten ohne Kirchenzugehörigkeit nichts zum Heil beitrügen, heißt es heute im Katholischen Katechismus unter Berufung auf die Kirchenkonstitution (LG 16): „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen.“¹⁷³ Damit ist die exkludierende partikularistische Beschreibung derer, die außerhalb der Kirche und des Heils stehen, abgelöst durch eine inkludierende universalistische Definition derer, die ebenso wie die Kirchenmitglieder das Heil erlangen können.

Allerdings zeigt die Auseinandersetzung um eine pluralistische Auffassung der Religionen (pluralistische Religionstheologie), dass bis heute keine verbindliche Neuformulierung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität der Kirche gefunden wurde.¹⁷⁴ Diese Auseinandersetzung soll hier nicht weiter verfolgt werden. Sie zeigt nur, dass bis heute innerhalb der Kirche die Auseinandersetzung mit der Logik der Ehre nicht abgeschlossen ist.

Besonders deutlich zeigt sich der partikularistische Einfluss der Logik der Ehre in der kirchlichen Berufswelt mit ihrer ständischen Gliederung in Klerus und Laien.¹⁷⁵ Der ständische Charakter der Priester- und Ordensberufe zeigt sich u.a. darin, dass sie dezidierte Lebenszeitberufe sind. Mit der Weihe wird ein ‚unauslöschliches Merkmal‘ verliehen (*charakter indelibilis*). Mit den ‚ewigen‘ Gelübden bindet sich ein Ordensmitglied auf Lebenszeit an eine spezifische Gruppe, die für ihn damit in ihrer Unausweichlichkeit zu einer Quasi-Familie oder -Sippe wird. Der Eintritt in den kirchlichen Beruf beinhaltet die Wahl einer Gruppe, der man

¹⁷² Die Konditionierung der Heilsnotwendigkeit der Kirche durch das Wissen um dieselbe findet sich in *Lumen Gentium* 14: „Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die sehr wohl wissen, daß die katholische Kirche von Gott durch Jesus Christus als eine notwendige gegründet wurde, jedoch nicht in sie eintreten oder in ihr ausharren wollten.“ (LG 14 /DH 4136) Die Anerkennung von Heilswegen außerhalb der Kirche wird in *Nostra Aetate* formuliert: „So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten. Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ (NA 2 / DH 4196).

¹⁷³ Katechismus der Katholischen Kirche 1993, S. Nr. 847 unter Bezug auf LG 16.

¹⁷⁴ Vgl. Der Anlass dieser Debatte, ein Entwurf von Perry Schmidt-Leukel zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen trägt bezeichnenderweise den Titel: „Gott ohne Grenzen“. (SCHMIDT-LEUKEL 2005).

¹⁷⁵ In der kirchlichen Ständelehre wird auch der Ehestand den Ständen zugerechnet. Die kirchliche Ständelehre zeigt sich damit primär an der Kategorisierung der persönlichen Lebensformen als an der Definition von Aufgaben bezogenen Berufen interessiert. Da Priester- und Ordensberufe auf die Ausübung von Tätigkeiten in der Kirche hinzielen und Erwerbsarbeit ersetzen, haben sie jedoch einen ausgesprochen beruflichen Charakter.

lebenszeitlich auf 'Gedeih und Verderb' angehört.¹⁷⁶ Man steht zu dieser Gruppe und in ihr, deshalb ist der kirchliche Beruf 'Stand'.¹⁷⁷

So bilden sich partikularistische 'kleine Welten' innerhalb der Kirche mit eigenen Gesetzen (CIC 1983, can 232-293) und einer eigenen Kultur (Konveniens, familiäre Anrede als „Mitbruder“, etc.). Wie in 'Honor and shame cultures' zeigen sie eine spezifische Heimlichkeit und 'Kultur des Schweigens'.¹⁷⁸ So wurde und wird die Berufsbezeichnung '(erz-)bischöflicher Geheimsekretär' noch in (Erz-)Diözesen, wie z.B. Köln, Paderborn und Essen verwendet.¹⁷⁹ Eine Schweigekultur zeigte sich beispielsweise auch in der Tatsache, dass die vatikanischen Archive erst 1998 der Forschung zugänglich gemacht worden. Die Bearbeitung der Missbrauchsvorwürfe gegenüber der katholischen Kirche wurde medial unter Überschriften wie „Das Schweigen der Hirten“¹⁸⁰ oder „Schweigen hinter Kirchenmauern“¹⁸¹ behandelt. Auch im Umgang mit ihrem Geld wird gegenüber Klerikern immer wieder der Vorwurf einer geheimen Schattenwirtschaft erhoben.¹⁸² Nicht zuletzt ist die Entscheidungskultur in der katholischen Kirche zum Beispiel bei Entscheidungen über Leitungsstellen (Bischöfsämter) von einer hohen 'Heimlichkeit' und Intransparenz gegenüber Nichtklerikern geprägt.

6.7 Kirchliche Berufe als ritualisierte Berufe

Einen Reflex auf die hohe Bedeutung rituellen äußerlichen Verhaltens im Ehre-Komplex kann man in der besonderen Betonung der liturgischen Funktionen als Zentrum aller kirchlichen Tätigkeiten sehen. Das 2. Vatikanum erklärt, die Liturgie sei "der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt." (SC 10). Kein anderes kirchliches Tun erreiche eine vergleichbare Wirksamkeit als dieses Werk „in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt werden.“ (SC 7) Folglich genießen auch die Berufsgruppen in der Kirche, die sich um die würdige Feier der Liturgie kümmern, eine besondere Wertschätzung gegenüber allen anderen Berufen in der Kirche. Die oben

¹⁷⁶ Dies unterscheidet sie von anderen Berufen, in denen man Kollegen und Kolleginnen statt Mitbrüdern und Mitschwestern begegnet. Gegenüber ersteren hat man die Freiheit des Beziehungsaufbaus oder –abbruchs unter dem Paradigma der Freundschaft, zu letzteren bestehen geschwisterliche Verpflichtungen. Damit wird nicht bestritten, dass auch Kleriker und Ordensleute untereinander Freundschaften pflegen. Die Rahmung dieser Freundschaften ist jedoch nicht die Freiheit sondern die Verwandtschaft im Geiste.

¹⁷⁷ Möglicherweise wirkte der Amtsverzicht Benedikts XVI. auf viele Kommentatoren als „modern“, weil er ein Verlassen des (berufs-)ständischen Ehre-Komplexes anzeigte.

¹⁷⁸ Es geht hier nicht um das Beichtgeheimnis als Teil der priesterlichen Professionalität, vergleichbar mit der ärztlichen Schweigepflicht, sondern um ein Verbergen von Schwächen der Berufsmitglieder gegenüber anderen, die die Ehre des Berufs beschädigen könnte. Diese Kultur der Geheimhaltung hat ihre Wurzeln in Fragen des Machterhalts und der Bewahrung der Ehre. Vgl. VINCENT 1998.

¹⁷⁹ Dass es sich um einen eng mit der Welt des Adels verwandten Begriff handelt, belegt das Goethe-Wörterbuch, dass den Geheimsekretär in der Bedeutung von „Privatsekretär einer hochgestellten (fürstl) Persönlichkeit, Sekretär einer fürstl Behörde“ identifiziert. Vgl. MITTENDORF 1999.

¹⁸⁰ SÜDDEUTSCHE.DE 29.09.2014.

¹⁸¹ LÜHMANN 2013.

¹⁸² "Dem Vorwurf vom angeblich unermesslichen Reichtum des Vatikans wird Vorschub geleistet durch mangelnde Transparenz und Geheimniskrämerei. Die bisher veröffentlichten Bilanzen decken nur einen Teil des Gesamtvermögens ab und geben keinen umfassenden und transparenten Überblick über die tatsächliche finanzielle Situation." MITSCHKE-COLLANDE 2013, S. 447f.

gezeigte Zweiteilung der kirchlichen Berufswelt verläuft offenbar genau an dieser Grenze von liturgischen und nichtliturgischen Tätigkeiten.

Um zwischen der Hochschätzung der Liturgie und dem ständischen Ehre-Komplex einen Zusammenhang zu erkennen, bedarf es einer Reflexion über die Gottesbilder, die bestimmten liturgischen Formen zugrunde liegen. Die These, die im Folgenden belegt werden soll, lautet, dass unter dem Bild eines fernen Gottes besonders feierlich ritualisierte, liturgische Vollzüge einen höheren Stellenwert in einer kirchlichen Gemeinschaft haben als unter dem Bild eines nahen Gottes. Die Vorstellungen von einem fernen und einem nahen Gott sind fast universal und in vielen Religionen und ihren Kulturen zu finden. „Gewöhnlich bevorzugt die gebildete Elite die Verehrung von Hochgöttern, während sich die Masse der Bevölkerung eher an die niederen, zugänglicheren Gottheiten wendet. So spielten im alten Griechenland die Staatsgötter im Leben des Volkes keine Rolle. Kultische Verehrung und Gebet richteten sich vielmehr an die kleinen Götter, die ihrem Alltag näher standen. In den alltäglichen Nöten wandte man sich an Herakles und Asklepios, nicht an Zeus oder Apollon – etwa in derselben Weise, wie sich katholisches Volk eher an einen Heiligen oder die Jungfrau Maria wendet als an Gott den Vater.“¹⁸³

Auch das biblische Gottesbild trägt zum Teil deutliche Züge eines fernen Gottes. Gott wird als königliche Majestät oder patriarchale Autorität beschrieben.¹⁸⁴ Könige und Väter sind Persönlichkeiten, denen Ehre gebührt, die aber auch Ehre erheischen und durch Schande strafen können. Aufgrund ihrer Macht über die Ehre und damit über das Leben, begegnet man ihnen mit Vorsicht, mit Distanz, ja häufig mit Furcht.¹⁸⁵

Die furchterregenden und distanzierenden Züge des fernen, königlich-patriarchalen¹⁸⁶ Gottesbildes finden sich auch in zwischenmenschlichen Beziehungen, die vom Ehre-Komplex bestimmt sind. Schiffauer hat in einer Studie über die Ehre in türkischen Dorfgesellschaften und städtischen Communities eindrücklich gezeigt, wie der Ehre-Komplex auf die familiären Beziehungen wirkt. Das Verhältnis der Kinder zum Vater ist – typisierend und ohne individuelle Ausnahmen betrachtet – distanziert und ohne persönliche Komponente. Es ist geprägt von Achtung, Gehorsam und Folgsamkeit. Dagegen ist die Mutter die Person, mit der man

¹⁸³ LANG 1998, S. 473.

¹⁸⁴ Gott im Bild des Königs ist ein furchteinflößender seiner Ehre bewusster Gott. „Gefallen hat der Herr an denen, die ihn fürchten und ehren, die voll Vertrauen warten auf seine Huld.“ Psalm 147,11, Gott verteilt Ehre und entzieht Ehre, „denn nur die, die mich ehren, werde ich ehren, die aber, die mich verachten, geraten in Schande.“ (1Samuel 2,30, Vgl. 1Chronik 29,12). Gott im Bild patriarchaler Autorität zeigt sich in 3 Mose 19,32: „Vor einem grauen Haupt sollst du aufstehen und die Alten ehren und sollst dich fürchten vor deinem Gott; ich bin der Herr“ und ähnlich im Buch Maleachi: „Der Sohn ehrt seinen Vater und der Knecht seinen Herrn. Wenn ich der Vater bin – wo bleibt dann die Ehrerbietung? Wenn ich der Herr bin – wo bleibt dann die Furcht vor mir?“ (Maleachi 1,6).

¹⁸⁵ Möglicherweise ist die in katholischen Gottesdiensten zu beobachtende Gewohnheit der Gläubigen, vorzugsweise die hinteren Sitzreihen zu belegen, auch ein unbewusster Reflex auf die jahrhundertelange Präferenz der Verkündigung eines strengen, unbestechlich richtenden, patriarchalen Gottes, dem man angemessen mit der Wahrung einer gewissen Distanz begegnet.

¹⁸⁶ Patriarchat bedeutet väterliche Herrschaft. In archaischen und ständischen Kulturen übt der Vater uneingeschränkte Macht über die Mitglieder seiner Familie aus. Deshalb wird hier von einem patriarchalen Gottesbild und nicht von einem väterlichen Gottesbild gesprochen. Im heutigen Kontext werden mit dem Begriff Vater noch andere Eigenschaften verbunden.

über alles reden kann. Sie hat Verständnis für ihre Kinder und hält zu ihnen, auch wenn sie nicht den elterlichen oder gesellschaftlichen Vorstellungen entsprechen. Wenn ein Konflikt zwischen Vater und Kindern eskaliert, versucht sie zu vermitteln. Schiffauer berichtet aus seinen Feldstudien: „Die jungen Bauern erzählten mir, sie hätten Schwierigkeiten, sich bei Problemen, die als Schwäche ausgelegt werden könnten, an den Vater zu wenden; wenn sie Schmerzen haben oder krank sind, teilen sie sich der Mutter mit; auch bitten sie die Mutter um Vermittlung, wenn sie ein bestimmtes Mädchen zum Heiraten ins Auge gefasst haben.“¹⁸⁷ Er erklärt dieses Verhalten damit, dass dem Vater die normative Verantwortung für die Familie obliegt. Er ist verantwortlich für die Einhaltung der allgemeinen Normen in der Familie. Er ist auch der für das Strafen zuständige Elternteil. Da dieses rigide Prinzip allein nicht die innerfamiliären Beziehungen sichern könnte, wird es ergänzt durch die faktische Verantwortung der Mutter, die sich an den praktische Erfordernissen des Alltags orientiert und damit den persönlichen Bedürfnissen der Kinder besser gerecht werden kann.¹⁸⁸

Die solchen Vaterbildern entsprechende normative Verantwortung des fernen Gottes kommt z.B. in der Rolle Gottes als Gesetzgeber am Sinai zum Tragen (Exodus 19). Fern auf der Höhe des Gottesberges in Wolken gehüllt, übergibt er Moses die Gesetzestafeln. Und die Einhaltung seiner Gesetze verfolgt er eifersüchtig und strafend. Dieses Gottesbild, konzipiert nach dem Vaterbild einer „*honor and shame culture*“, zeigt das Bild eines fernen Gottes. Wer sich diesem Gott nähert, bewegt sich auf ein Feld, das man mit ‚Furcht und Zittern‘ betritt. Einer solchen mächtigen und fernen, in der Macht der Naturgewalten dem Menschen Ehrfurcht einflößenden Göttlichkeit¹⁸⁹ tritt man nicht unbefangen gegenüber.¹⁹⁰

Wo die sensible Ehrauffassung eines patriarchal-königlichen Gottes im Mittelpunkt der Religion steht, braucht es deshalb kundige Spezialisten, die die Regeln der Ehre kennen. So wie das komplizierte Regelwerk eines Königshofes für den Gast ein gefährlich glattes Parkett darstellt, so können sich nur kundige Eingeweihte in der Nähe Gottes bewegen. Sie müssen deshalb stellvertretend für die Menge durch kultisch-äußerliche Rituale die Ehre Gottes mehren, damit er mit seinem Segen die Menschen beglückt. Bei Verletzungen der Ehre Gottes müssen sie seinen Zorn durch Sühneopfer beschwichtigen. Priester und Kulddiener (Levitiden) stehen deshalb als Vermittler, Brückenbauer (*pontifex*) im Zentrum einer Religion, die die Vorstellung eines fernen Gottes pflegt. ‚Verherrlichung Gottes‘ durch Lob, Preis und Dank, aber auch durch äußeren Aufwand an Opfern, Weihrauch, Gewändern und Gebäuden zur Ehre Gottes sollen Gott versichern, dass man seine Ehre und damit seinen Status anerkennt.

¹⁸⁷ SCHIFFAUER 1983, S. 78.

¹⁸⁸ Vgl. SCHIFFAUER 1983, S. 77.

¹⁸⁹ In einem für den modernen Leser unfreiwillig komischen, aber der archaischen Logik der Ehre verhafteten Stil beschrieb Kaiser Wilhelm II. bei der Einfahrt in den Hardangerfjord die Ehrfurcht auslösende Kraft der Naturkräfte: „Noch waren rings die Berge vom Nebel verhängt, aber dann riß der Wolkenvorhang, und die Sonne trat mit solcher Majestät hervor, daß wir auf der Kommandobrücke die Hacken zusammennahmen...“ JAMESON 1965, S. 121.

¹⁹⁰ Die Bedeutungsnahe der Wörter ‚fürchten‘ und ‚ehren‘ belegt auch der im *Parallelismus membrorum* gestaltete Satz in Levitikus 19,32: „Du sollst vor grauem Haar aufstehen, das Ansehen eines Greises ehren und deinen Gott fürchten. Ich bin der Herr.“

Der zentrale Handlungsmodus einer Religion, die dem Bild eines fernen und geheimnisvollen Gottes folgt, ist der Kult. Er überbrückt die Spannung zwischen Sagbarem und Unsagbarem. Er schlägt die Brücke von der Immanenz zur Transzendenz, vom Profanen zum Sakralen. Deshalb bilden die Berufe der Vermittler, der Schamanen, der Priester und Pontifices in dieser Form der Religion die zentrale Berufsgruppe, die sich von allen anderen 'Religionsdienern' abhebt.¹⁹¹

7 Zwischenfazit: kirchliche Berufe in der Theo-Logik der Ehre

Die Feststellung von Appiah und Zingerle, dass die Logik der Ehre in der Gegenwart weiterlebt, hat sich bei einem Blick auf die kirchlichen Berufe bestätigt. Der legitimatorische Hintergrund für eine Berufskultur in der (Theo-)Logik der Ehre wäre im Bild des göttlichen 'Königs der Ehre' zu suchen. Verstehen sich die kirchlichen Berufe als dessen Stellvertreter und irdischer Hofstaat, so liegt ihre Aufgabe darin, stellvertretend die Ehre ihres Königs zu mehren. Wegen der semantischen und kulturellen Nähe liegt es nahe, dabei Anleihen am Ehrenwettstreit höfisch-feudaler Gesellschaften zu nehmen. Mit den Zügen des 'Königs der Ehre' werden insofern die distanzierend-geheimnisvollen, gewaltbereit-herrschenden, normativ-straftenden und patriarchalen Eigenschaften im Gottesbild verfestigt. Eine auf diesem Gottesbild und der Logik der Ehre aufbauende ständische Berufskultur in der Kirche kann nach der hierarchischen Stufung der Ehre Statusunterschiede innerhalb der Mitglieder der Kirche (Klerus-Laien) und der Kirche gegenüber anderen Religionsgemeinschaften erzeugen.

Aber entspricht dieses Bild der heutigen Situation der Berufe der Kirche? Ist nicht an die Stelle der Statusunterschiede die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen getreten? War die Vision der Mehrung der Ehre Gottes nicht eine der archaisch-ständischen Gesellschaftsordnung entsprechende Vision der Kirche, deren Reste eher folkloristischen Charakter haben und deshalb nicht überinterpretiert werden sollten? Könnte man nicht eben so viele Beispiele aufzählen, die zeigen, dass diese Theo-Logik der Ehre längst im kirchlichen Reden und Handeln überholt ist? Lohnt es sich, diesen unzeitgemäßen, vielleicht nur eine begrenzte Zeit nachwirkenden Resten noch Aufmerksamkeit zu schenken?

Das hieße, dass die oben genannten Formulierungen der Vision der Kirche, die von der Mehrung der Ehre Gottes sprechen, theologisch überholt wären, in den Doppelformulierungen Kompromissformeln vorlägen und die heutige Vision der Kirche in der Formulierung, Werkzeug der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott zu sein (LG 1), am prägnantesten vorläge. Dann stellt sich aber die Frage, ob in dieser und ähnlichen Neuformulierungen ein Glaubenswandel zu erkennen ist und die Kontinuität der Glaubensüberlieferung möglicherweise einen Bruch erfahren hat. Genau dies wird im Zusammenhang der Interpretation der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils intensiv diskutiert. Hat dieses Konzil möglicher-

¹⁹¹ Dass das Bild des fernen, allmächtigen Gottes eine wesentliche Inspiration eines hierarchischen priesterlichen Kultes ist, zeigt sich auch an einzelnen liturgischen Formen. Die Kniebeugung z.B. stammt aus dem persischen Königszeremoniell. Als Alexander der Große dieses Ritual übernahm, stieß er auf starken Widerstand seiner makedonischen und griechischen Krieger. Der alten römischen Liturgie war sie nicht bekannt. Dann wurde sie gegenüber dem Bischof eingeführt und fand erst am Ende des Mittelalters Eingang in die Liturgie HÄNGGI 1986, S. Bd.6, Sp. 1102.

weise die Ratifizierung einer Neuformulierung der Vision der Kirche vorgenommen angesichts eines sich über zwei Jahrhunderte hinziehenden Zusammenbruchs höfisch feudaler Gesellschaftsstrukturen?

Wie im Folgenden dargelegt wird, kann die Neuformulierung der Vision der Kirche als Vision der Einheit und des Friedens auch als konsequente Weiterentwicklung der Theo-Logik der Ehre gelesen werden. Dies spräche für eine Kontinuität der Lehre. Es soll aber gleichzeitig gezeigt werden, dass die Theo-Logik der Ehre des einzigen Gottes ein radikaler Bruch mit der ständischen Logik der Ehre war und schon vor ca. zweieinhalbtausend Jahren die Vision der Einheit und des Friedens geboren hat. In dem sich über diesen Zeitraum erstreckenden Wettstreit zwischen einer ständischen Logik der Ehre und einer universal ausgerichteten Logik der Einheit und des Friedens markiert das Reden und Handeln Jesu einen entscheidenden Wendepunkt der Klärung und des Offenbarwerdens dieser Differenz. In dieser Perspektive erscheint das Zweite Vatikanische Konzil als eine erneute Betonung dieses Bruchs, der etwa seit der Zeit des babylonischen Exils durch Propheten und Geschichtsschreiber und insbesondere durch Jesus aus Nazareth verkündet wurde. Es ist deshalb notwendig, diesen theologischen Bruch mit der ständischen Logik der Ehre genauer zu beleuchten, um dann auch die in der Vision der Einheit und des Friedens enthaltenen Ziele genauer identifizieren zu können.

IV. Monotheistische Kritik der Ehre und Vision des Schalom

Gegenüber einer kurzschlüssigen Gleichsetzung der Logik der Ehre mit der Theo-Logik der Ehre Gottes ist Vorsicht angebracht. Schon Zunkel fiel auf: „Ursprünglich kannte das Christentum den Begriff der Ehre aber nur in dem Verhältnis des Menschen zu Gott.“¹

Bei der Rekonstruktion einer biblischen Theo-Logik der Ehre ist von dem Befund auszugehen, dass sich in biblischen Texten nicht selten eine Rezeption der *shame and honor culture* ihres Entstehungskontextes erkennen lässt. Die biblischen Autoren haben aber nicht nur geläufigen Vorstellungen von Scham und Ehre ihrer archaischen und ständischen Gesellschaft rezipiert. An verschiedenen Stellen wird deutlich, dass sie diese in Frage stellen und einem Gegenentwurf Raum geben. Dieser wird zwar im Verstehens-Kontext einer mediterranen *shame and honor culture* häufig mit dem Vokabular der Ehre und Scham formuliert. Doch mit der Konzeption der 'alleinigen Ehre Gottes' wird eine neue Vorstellung von Ehre konstruiert. Diese unterzieht die partikularistisch-exklusive, hierarchische, konkurrenz- und gewaltbereite, äußerliche und sexistische Konzeption der archaischen/ständischen Ehre einer radikalen Kritik.

Für diesen Wandel war, so die im Weiteren zu erläuternde These, die Entwicklung des biblischen Gottesbildes der zentrale Dreh- und Angelpunkt. Erst durch die monotheistische Zuspitzung des Gottesbildes, die Monopolisierung der Ehre bei Gott und die damit verbundene 'Ent-Ehrung' der menschlichen Beziehungen war eine neue 'Würdigung' aller Menschen und eine friedlich-heilvolle Welt denkbar. Die Konzentration der Ehre bei Gott („Gott allein die Ehre!“) hat erst eine Vision der menschlichen Einheit und des Friedens (hebr.: *shalom*) ermöglicht. Als Alternative zu der gewaltbereiten Logik der Ehre, so die These, wurde auf diese Weise eine Logik des *Schalom*, des Friedens, in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen eingeführt, die religionsgeschichtlich neuartig ist.

Diese Behauptung, dass der biblische Glaube an den einen Gott zu einer Befriedung des Kampfes um Ehre führt, widerspricht der vieldiskutierten Feststellung von Jan Assmann in seiner Abhandlung „Moses der Ägypter“², dass der Monotheismus eine besondere Form der Gewaltbereitschaft gefördert habe. Diesem Einwand soll hier nachgegangen werden, da die von J. Assmann aufgeworfene Frage nach der Gewaltbereitschaft von Religion mit unserem Thema eng verknüpft ist. Das Berufsbild der Heimleitung an ein Gottesbild zu binden, das Gewaltpotenziale nicht bindet, sondern entfesselt, wäre hoch problematisch. Schließlich kommt es gerade in der stationären Versorgung alter Menschen darauf an, wie Gewalt gegen Personen, deren Zustand durch Gebrechlichkeit und damit verbundene Wehrlosigkeit geprägt ist, verhindert wird. Die Frage, ob die Verehrung eines einzigen Gottes Gewaltbereit-

¹ ZUNKEL 1998, S. 4f. Zunkel sieht in diesem christlichen Ehrbegriff einen scharfen Gegensatz zur germanischen Tradition. In den Austausch- und Verschmelzungsprozessen, die in der christlichen Mission des frühen und auch noch des hohen Mittelalters zu beobachten sind, dürfte ein Teil der 'Unzeitgemäßheiten' der heute zu konstatierenden Reste einer ständischen Logik in der kirchlichen Berufswelt ihre Gründe haben.

² ASSMANN 1998. Die Überlegungen Assmanns haben eine intensive Diskussion ausgelöst. Vgl. hierzu: ASSMANN 2003, SCHIEDER 2014.

schaft latent oder offen fördert, ist deshalb für die Konstruktion des Berufsbildes der Leitung eines katholischen Altenheimes nicht unerheblich.

1 Gott die Ehre geben im Horizont einer *Shame and Honor Culture*

In der Anthropologie hat das Konzept der *shame and honor culture* in den vergangenen Jahrzehnten eine umfangreiche Diskussion erfahren.³ Es bildet bis heute ein gängiges Verständnismuster für archaische und ständische Gesellschaften. Zunächst vor allem auf den Mittelmeerraum bezogen,⁴ hat es sich auch in anderen Kulturen, z.B. im afrikanischen und ostasiatischen Raum⁵ als anwendbar erwiesen. *Shame and honor cultures* zeigen eine primäre Ausrichtung der Handlungen ihrer Mitglieder auf den Erwerb von Ehre und die Vermeidung von Scham. Damit unterscheiden sie sich von Kulturen, in denen Handlungen vor allem durch das Empfinden persönlicher Schuld und das Vertrauen auf allgemeine Rechtssatzungen gesteuert werden. Für letztere wurde der Gegenbegriff *guilt-cultures* gebildet.⁶

Auch in den biblischen Schriften finden sich zahlreiche Hinweise auf eine prägende *shame and honor culture* im Umfeld ihrer Entstehung. Besonders deutlich zeigen sie sich in den Gottesvorstellungen der sesshaften ackerbautreibenden Gruppen im Hochland von Judäa und Samaria. Diese waren durch die Kulte der benachbarten kanaanäischen Völker beeinflusst. In deren religiösen Vorstellungen waren den kosmischen Erscheinungen und den Gestirnen ebenso wie den - für Bauern hochbedeutsamen - Phänomen der Fruchtbarkeit und des Wetters verschiedene Gottheiten zugeordnet. In den Religionen Kanaans war, wie bei den Ägyptern und Assyriern, der Himmel bevölkert mit unterschiedlichen Gottheiten und göttlichen Wesen, die in einem geordneten und abgestuften Pantheon ihren jeweiligen Platz einnahmen. An ihrer Spitze stand jeweils ein höchster Gott. Schon in den ugaritischen Texten, die seit 1929 im nordsyrischen Ras-Schamra gefunden wurden und die als Quelle für die religiö-

³ Vgl. PERISTANY 1965

⁴ Kritisch gegenüber der Konstruktion mediterraner *shame and honor societies* durch Forscher aus dem angelsächsischen Raum hat sich Michael Herzfeld geäußert. HERZFELD 1984 Herzfeld warnt vor einer Archaisierung und Exotisierung mediterraner Gesellschaften und hinterfragt, ob die unterschiedlichen Übersetzungen von *honor* und *shame* in den Sprachen des Mittelmeerraums die gleiche Bedeutung haben. Er warnt davor, die historisch geprägte Vielfalt dieser Region durch eine anthropologische Fiktion zu übergehen, vgl. GIORDANO 1994, S. 173–179. Kritisiert wird am Konzept der *shame and honor culture* auch, dass es übersehe, dass die Subjekte in einer Klassengesellschaft, wie der römisch-griechischen Antike ihr Handeln nicht frei nach dem Erwerb von Ehre ausrichten könnten. Ein Anteil von 90% der Gesellschaft, der mit der Hand arbeiten musste, habe von der Oberschicht nie Ehre erhalten, Armutsprostitution sei verbreitet gewesen, 20–30% der Bevölkerung habe als Sklaven weder über ihren Körper noch ihre Arbeitskraft verfügen können, vgl. JANSSEN/KESSLER 2009, S. 98. Diese Kritik übersieht jedoch, dass die Beschreibung von Elitenbildungen gerade zu diesem Konzept gehört und auch innerhalb von Gruppen von 'Entehrten' Ehrkonzepte wirksam sind.

⁵ Vgl. NOJIMA 2011.

⁶ Die Unterscheidung geht auf Ruth Benedict zurück, die in ihrer Untersuchung „The Chrysanthemum and the Sword“ die japanische Kultur zu einer *shame culture* und die (nord-)amerikanische Kultur und die europäischen Kulturen zu den *guilt cultures* zählte, vgl. BENEDICT 1989. Auch wenn die Unterscheidung zwischen *honor and shame cultures* und *guilt cultures* mit der Differenz zwischen agrarischen und industriellen, zwischen kollektivistischen und individualistischen Gesellschaften gekoppelt wird, ist zu beachten, dass es sich nicht um klar voneinander absetzbare Gesellschaftstypen handelt. Vielmehr sind beide in der Praxis verbunden durch ein Kontinuum wachsender und nachlassender Dynamiken von Ehre/Scham-Logiken und Menschenwürdekonzepten, von partikularen Moralkonzepten und universalistischen Rechtsvorstellungen.

sen Vorstellungen Kanaans im 2. Jahrtausend vor Christus von hoher Bedeutung sind, huldigen die Gottessöhne (Söhne Els) dem 'Vater der Götter' und sprechen ihn als König an. Auch die Vorstellung einer Götterversammlung, die den Hofstaat Els des 'Königs der Götter' bildet, findet sich auf den erhaltenen Tontafeln.⁷ Neben El wurde in der Kultur Ugarits auch Baal als König im himmlischen Pantheon angebetet - allerdings scheint er nicht in dem Maße wie El über einen eigenen Hofstaat verfügt zu haben.⁸ Solche Vorstellungen entsprechen dem Denkhorizont der mediterranen *shame and honor culture*. Das Bild des höchsten Gottes ist nach dem Bild der höchsten Autoritäten, des Vaters und des Königs, gestaltet. In diesem Kontext wird Gott als Anführer des 'Himmelsheeres' und stärkster Held beschrieben. Solche Bilder finden sich auch in assyrischen Texten und werden auf den Gott Israels übertragen: Gott kämpft mit seinem Heer auf der Seite Israels gegen dessen Feinde und rächt deren Bosheiten, die sie an Israel begangen haben.⁹ „Der Herr zieht in den Kampf wie ein Held, er entfacht seine Leidenschaft wie ein Krieger. Er erhebt den Schlachtruf und schreit, er zeigt sich als Held gegenüber den Feinden.“ (Jesaja 42,13) Der Einzug Gottes in den Tempel wird vom Psalmisten nach der Art eines Wechselgesangs für den im Triumph heimkehrenden siegreichen Helden besungen. „Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit. Wer ist der König der Herrlichkeit? Der Herr, stark und gewaltig, der Herr, mächtig im Kampf. Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit. Wer ist der König der Herrlichkeit? Der Herr der Heerscharen, er ist der König der Herrlichkeit.“ (Psalm 24, 7-10)¹⁰

So ist analog zur irdischen Logik der Ehre eine Theo-Logik der Ehre Gottes etabliert. Sie zeigt sich nicht nur in der väterlichen Schöpferkraft, der königlichen Gestalt und dem königlichen Reichtum, sondern auch in kriegerischer Stärke, Kampfesmut und -erfolg. Dies sind im Kontext einer *shame and honor culture* die typischen Attribute, die Ehre erheischen. So wie der König, als Zeichen der Ehren-Überlegenheit von seinen Untertanen Tribute und Abgaben

⁷ Die Vorstellung, dass Gott an der obersten Spitze einer himmlischen Hierarchie von „Mächten und Gewalten“ steht, war offenbar so populär, dass sie auch in der griechischen Bibel noch ihren Niederschlag gefunden hat. (Kolosser 2,10; 1 Petrus 3,22).

⁸ Vgl. JÜNGLING 1969, S. 52–62.

⁹ Claudia Janssen und Rainer Kessler halten es für selbstverständlich, dass im Codierungssystem von Ehre und Schande Gott in ausgezeichneter Weise Ehre zugeschrieben wird. So werde JHWH im Psalm 24 als 'König der Ehre' angesprochen. Die entsprechende hebräische Bezeichnung *kabod* und ihr griechisches Äquivalent *doxa* trügen oft eine geradezu materielle Bedeutung im Sinne von 'Lichtglanz'. Dieser Glanz werde in antiken polytheistischen Systemen allgemein der Welt der Göttinnen und Götter zugeschrieben. In diese Vorstellungswelt passe z.B. Jesaja 60,1.3 wo die Erscheinung der *Kabod* JHWHs wie ein Sonnenaufgang beschrieben werde, vgl. JANSSEN/KESSLER 2009, S. 98f.

¹⁰ In der Lutherübersetzung wird, für den hier erörterten Zusammenhang prägnanter, der hebräische Text *mäläch kawod* (מֶלֶךְ הַכְּבוֹד) mit dem deutschen Terminus 'König der Ehre' wiedergegeben. Der Singular *zwa* von *zewaot* (Heerscharen) wird heute im modernen Hebräisch zur Bezeichnung der israelischen Verteidigungstreitkräfte der *צְבָא הַהֲגָנָה לְיִשְׂרָאֵל* (*Zwa haHagana leJisra'el* abgek.: *Zahal*) benutzt. Eine moderne Übersetzung könnte deshalb auch auf die deutschen Begriffe 'Streitkräfte' und 'Oberbefehlshaber' zurückgreifen, denn es geht auch im Originaltext um kampffähige, durchsetzungsstarke Persönlichkeiten. Frank Hossfeld weist darauf hin, dass der Titel 'König der Herrlichkeit' in der kanaanäischen El-Verehrung verankert ist. Auch der Zusatz 'Herrlichkeit' entstamme dem Kult des El. In der Darstellung Gottes als Krieger seien Eigenschaften des kriegerischen Baal auf JHWH übertragen worden; JHWH sei demnach ein Erbe Els und Baals zusammen, vgl. HOSSFELD/ZENGER 1993, S. 160.

fordert, so verlangt Gott materielle Opfer als äußere Zeichen der Unterwerfung und Ehrung seiner Macht: „Bringt dar dem Herrn die Ehre seines Namens, spendet Opfergaben und tretet vor ihn hin!“ (1 Chronik 16,29)

Auch die „Heimlichkeit“ der Ehre findet sich im Gottesbild: So wie ein König sich in den Räumen seines Palastes zurückziehen kann und niemand Rechenschaft schuldig ist, so kann Gott sich geheimnisvoll verbergen: „Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott“ (Jesaja 45,15). Gott braucht sein Verhalten nicht zu begründen, wie auch der Gottesmann Elischa feststellen muss: „Doch der Herr hat mir den Grund verborgen und mir nicht mitgeteilt.“ (2 Könige 4,27). Das biblische Gottesbild hat insofern Attribute aufgenommen, die eine höchste Macht in der Logik der Ehre beschreiben. Es handelt sich dabei nicht nur um einzelne kleine Einschübe, sondern um größere Textteile, wie das folgende Beispiel des Buches Joel illustriert.

Das Verhalten des Einzelnen oder einer Gruppe gegenüber der königlichen Autorität, wie sie hier in das Gottesbild eingeschrieben ist, wird im Buch Joel in einer für diese Kultur typischen Form der Ehre und Scham beschrieben. Denn obwohl der Prophet angesichts einer dramatischen Heuschreckenplage eindringlich zur Umkehr aufruft, ist in diesem Buch von Schuld und Sünde keine Rede. Einige Exegeten haben versucht, dennoch einen Schuldzusammenhang in das Joelbuch hinein zu lesen – beispielsweise mit Verweis auf das vorhergehende Amosbuch.¹¹ Aber Joel folgt einer anderen Logik, nämlich der „Vorstellung eines Gottes, dessen Motive, Antriebe und Handlungsgründe nicht an ‚gutes‘ oder ‚böses‘ menschliches Handeln gebunden sind, sondern letztlich verborgen bleiben, eines Gottes, der Unheil schickt und darin nicht berechenbar ist, auf dessen Gunst man aber gerade deshalb auch bis zuletzt hoffen kann.“¹² Deshalb ist es hilfreicher, diesen Text im Denkhorizont der Scham und der Ehre zu interpretieren. Marie-Theres Wacker verweist dazu auf das Spiel mit ähnlich klingenden Verben in Joel 1,10-12 wo es heißt: „Das Korn ist vertrocknet (*howisch* הוביש) ...steht beschämt da (*howischu* הבישו)¹³, ihr Bauern;der Wein ist vertrocknet *howisch* (הובישה); ...die Bäume des Feldes sind vertrocknet (*jabeschu* יבשו) die Freude ist beschämt (*howisch* הביש).“¹⁴ In der ‚Dürre‘ des Landes klingt die ‚Beschämung‘ bzw. ‚Bloßstellung‘ des Landes und seiner Bewohner mit und umgekehrt. Die Menschen erleben die Dürre als Beschämung durch JHWH, den höchsten Herrscher. Sie müssen nicht nach dem Grund der Beschämung fragen, denn im Denken von Scham und Ehre kann ein Höherstehender auch ohne vorhergehende Provokation den Niedrigstehenden beschämen (z.B. im sexuellen Übergriff des Ritters oder Adligen auf die Tochter des Bauern). Der Höherstehende verletzt durch solches Verhal-

¹¹ Diese Schuld wird von vielen Interpreten mit Verweis auf das vorhergehende Amosbuch als gegeben vorausgesetzt. So stellt Alfons Deissler fest: „Die Schuld der Gemeinde benennt er nicht ausdrücklich, sondern setzt sie implizite voraus (vgl. 2,12-13). Sie ist im übrigen durch seine prophetischen Vorgänger vielfältig zur Genüge aufgedeckt.“ DESSLER 1985, S. 73.

¹² WACKER 1999, S. 316.

¹³ Vgl. WACKER 1999, S. 316f. Alfons Deissler schlägt ähnlich der Elberfelder Bibel für Joel 1,11 als Übersetzung vor: „Steht beschämt da, ihr Bauern, jammert ihr Winzer“, vgl. DESSLER 1985, S. 71. Die Einheitsübersetzung verfehlt das Wortspiel und übersetzt: „Die Bauern sind ganz geschlagen, es jammern die Winzer“

¹⁴ Diese Zweideutigkeit wird dadurch möglich, dass die hebräische Verbform *howisch* entweder als Hifilform von *bawasch* „beschämt werden“ oder als Hifilform von *jawesch* „trocken sein“ interpretiert werden kann. SIMKINS 1996, S. 46f.

ten seine eigene Ehre nicht. Der Untergebene tut gut daran, den Höherstehenden nicht weiter zu reizen, sondern sich gehorsam und niedrig zu zeigen. So reagieren auch die Israeliten mit ritueller Selbstbeschämung. Sie verzichten auf Essen (Fasten) und die übliche Kleidung (stattdessen das Bußgewand). Sie enthalten sich des Schlafs (Nachtwachen) und der Freude (stattdessen Klage).¹⁵

Im Joelbuch reagiert die Gemeinde auf die unerklärbare Katastrophe, die sie auf Gottes Initiative zurückführt, indem sie sich rituell und mit dem „Herzen“ (Joel 2,13a) klein macht. Sie hofft, in der Darstellung der übergroßen Distanz zwischen sich und Gott, diesem Ehre zu erweisen und ihn freundlich zu stimmen, denn: „Vielleicht kehrt er um und es reut ihn und er lässt Segen zurück“ (Joel 2,14). Bei seiner Ehre packen kann man diesen Gott auch, so die Hoffnung der Gemeinde, wenn die Priester ihn daran erinnern, dass seine Ehre mit der Ehre des Volkes verknüpft ist: „Zwischen Vorhalle und Altar sollen die Priester klagen, die Diener des Herrn sollen sprechen: Hab Mitleid, Herr, mit deinem Volk und überlass dein Erbe nicht der Schande, damit die Völker nicht über uns spotten. Warum soll man bei den Völkern sagen: Wo ist denn ihr Gott?“ (Joel 2,17) Gott in den Koordinaten von Ehre und Schande/Scham zu denken, heißt nicht nur, sich klein zu machen und sich selbst zu beschämen. Es heißt auch, sich einen `ehrgeizigen` Gott vorzustellen, der nicht vor anderen Göttern beschämt werden will. So zeigt ein ganzes biblisches Buch seine tiefe Verankerung in der Logik von Ehre und Schande/Scham.¹⁶

Dennoch ergibt die biblische Überlieferung insgesamt keine stringente Theologie der Ehre und der Scham. Die biblischen Schriften sind zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen geographischen und gesellschaftlichen Kontexten entstanden. So vielfältig wie ihre Entstehungszusammenhänge, so vielfältig sind auch die in ihnen vorfindlichen Theologien. Diese Unterschiedlichkeit biblischer Theologien ist in der von Jan Assmann angestoßenen Debatte über „Moses, der Ägypter“¹⁷ mehrfach betont worden.¹⁸ Es wäre deshalb zu fragen, ob die von Assmann mit der Überlieferung um die Person des Moses in Verbindung gebrachte Entfesselung `religiöser Gewalt` möglicherweise mit dem Bild eines seine Ehre notfalls mit Gewalt verteidigenden Gottes zusammenhängt, das in anderen biblischen Texten nicht vorkommt oder sogar kritisiert wird. Für letztere Vermutung lassen sich sowohl aus der hebräischen als auch aus der griechischen Bibel Beispiele anführen.

1.1 Der Monotheismus als Kritik der ständischen Ehre

Wenn, wie im Weiteren zu zeigen sein wird, sich in biblischen Texten Brüche mit einer Kultur der Scham und der Ehre zeigen, so ist zu fragen, welches Denken und Handeln solche Ansät-

¹⁵ Vgl. WACKER 1999, S. 316f.

¹⁶ Viele weitere Beispiele wie die Davidserzählung STANSELL 1996 oder das Hohelied BERGANT 1996 zeigen ebenfalls die Abhängigkeit biblischer Texte von der *shame and honor culture* ihrer Umwelt. Diese erstreckt sich bis in zentrale Texten der griechischen Bibel. Denn selbst in der Bergpredigt, lassen sich entsprechende Bezüge nachweisen. HANSON nachweisen HANSON 1996.

¹⁷ ASSMANN 1998.

¹⁸ Vgl. LANG 2014; WITTE 2014.

ze ermöglicht haben. Wie war es möglich, dass vom Glauben an den Gott Israels inspirierte Menschen sich gegen die in ihrer Umwelt gebräuchliche Logik der Ehre als Handlungssteuerung stellten? Die im Folgenden zu begründende These ist, dass ein spezifisches Verständnis des Monotheismus, wie er sich in Israel während und nach der Exilszeit herausgebildet hat, diesen Bruch mit der archaisch-ständischen Kultur der Ehre ermöglicht hat. Nur im Einklang mit der Veränderung des Gottesbildes konnte eine radikal neue Art des Denkens, Fühlens und Handelns entstehen, die - auch wenn sie noch mit dem begrifflichen Inventar der Ehre arbeitet - die inhaltlichen Implikationen der Ehre hinter sich gelassen hat. In einem langen, bis in unsere Tage währenden Prozess hat sich dieses neue Denken in den Begriffen der Freiheit, der Menschenwürde und -rechte, in einem neuen Verständnis von Anerkennung als Respekt und Achtung neue sprachliche Formen geschaffen.

Die nach ihrem zentralen Gegenstand benannte 'Monotheismus-Debatte' hat das Thema der Ehre bisher nicht berührt. Obwohl die Frage der Gewaltbereitschaft monotheistischer Religionen der am heftigsten umstrittene Punkt der Debatte ist, wurde nach der 'Gewalt der Ehre Gottes bzw. der Götter' nicht gefragt. Bevor auf diesen 'blinden Fleck' der Debatte näher eingegangen wird, soll deren Verlauf hier kurz dargestellt werden.

1.1.1 Monotheismus: Gewalt im Namen des wahren Gottes?

In seiner Studie „Moses der Ägypter“¹⁹ hat der Ägyptologe Jan Assmann die biblischen Erzählungen um die Person des Moses als Gedächtnisgeschichte, das heißt in ihrer sich über zweieinhalb Jahrtausende erstreckenden Rezeptionsgeschichte neu erzählt.²⁰ Die von ihm dabei ausgemachte 'mosaische Unterscheidung'²¹ zwischen wahrer und falscher Religion ist nach Assmann ein Novum in der Religionsgeschichte. Sie habe eine religiöse Intoleranz erzeugt, die es vorher und in der Umwelt Israels nicht gegeben habe. Die antike Welt des Mittelmeerraums sei bis dahin von polytheistischen Religionen geprägt gewesen, in denen Götter unterschiedlicher Namen, Gestalten und Funktionen verehrt wurden. So verschieden die Namen der Götter, die Riten ihrer Verehrung und ihre Gestalten von Kultur zu Kultur gewesen seien - da die meisten Gottheiten kosmische Aspekte besaßen, seien sie sich in ihren Funktionen ähnlich gewesen: „Der Sonnengott der einen Religion ließ sich leicht im Sonnengott der anderen Religion gleichsetzen, und so weiter. Aufgrund dieser funktionalen Äquivalenz ließen sich Götternamen verschiedener Religionen übersetzen.“²² In dieser gegenseitigen Übersetzbarkeit der polytheistischen Gottheiten sieht Assmann eine hohe kulturelle Leistung. Bei allen Unterschieden von Kultur, Sprache und Sitte konnten diese Religionen eine gemeinsame Grundlage der Verständigung schaffen: „Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren. Die verschiedenen Völker verehrten verschiedene Götter, aber niemand bestritt die Wirklichkeit fremder Götter und die Legitimität fremder Formen ihrer Verehrung.“²³ Selbst der höchste Gott sei von dieser Übersetzbarkeit nicht ausgenommen worden.

¹⁹ ASSMANN 1998.

²⁰ Vgl. ASSMANN 1998, S. 27.

²¹ Vgl. ASSMANN 1998, S. 17–25.

²² ASSMANN 1998, S. 19.

²³ ASSMANN 1998, S. 19.

Diese Grundüberzeugung von der Universalität der religiösen Wahrheit und der Relativität religiöser Institutionen und Namen hätte keinen Raum für religiösen Antagonismus gelassen. Umso schockierender hätten 'Gegenreligionen' wie das Judentum und das Christentum auf die antiken Zeitgenossen gewirkt.²⁴

Die auf der mosaischen Unterscheidung gründenden monotheistischen Religionen seien aufgrund ihres Wahrheitsanspruchs zu übersetzerischen Integrationsleistungen nicht in der Lage. Sie wirkten vielmehr exkludierend und prinzipiell intolerant gegenüber anderen Religionen. Assmann unterscheidet jedoch zwischen verschiedenen Monotheismen. Die jüdische Religion betrachtet er als eine „Religion der Selbstausgrenzung“. Zu ihr gehöre der Glaube an die Auserwähltheit und das Verbot der Assimilation an die Gebräuche der Umwelt. Dieser Glaube habe Israel hinter einem hohen Zaun des Gesetzes vor Verunreinigungen und Annäherungen an die Vorstellungen und Bräuche der Umwelt geschützt und habe deshalb keiner Gewalt gegen andere bedurft. „Daher beziehen sich die Massaker, von denen die biblischen Schriften berichten, an den Verehrern des Goldenen Kalbs, an den Baalspriestern durch Elias und durch Josia, auf das eigene Volk, sie sollen den Ägypter bzw. den Kanaanäer 'in uns' ausmerzen, in unserer Mitte und im eigenen Herzen, sie sind nach innen, nicht nach außen gerichtet. Die 'Völker' (gojim) mögen verehren, wen und wie immer sie wollen.“²⁵ Da das Judentum den monotheistischen Universalismus in die messianische Endzeit verlegt habe und sich in der Welt als Hüter einer Wahrheit, die zwar alle Menschen betrifft, aber den Juden als Avantgarde anvertraut wurde, sehe, fehle ihm ein expansionistisch-missionarischer und damit auch gewalttätiger Impetus.

Das christliche Missions- und islamische Unterwerfungsgebot hingegen basieren, so Assmann, auf dem Prinzip der Fremdausgrenzung. Das Christentum habe begonnen, den schützenden Zaun des Gesetzes einzureißen und den Heiden die Wahrheit zu verkünden. Damit sei das Problem mit den Personen entstanden, die die Wahrheit nicht annehmen wollten. Da aus christlicher Sicht die Annahme des eigenen Glaubens eine Sache von Heil und Verdammnis, von Himmel und Hölle sei, habe dies zu einer ungeheuren Verschärfung geführt: „Heiden kommen in die Hölle - man kann und muss sie davor retten. Jede einzelne Seele muss gerettet werden. Lieber verbrennt man einen Menschen auf dem Scheiterhaufen, als dass man die Seele dem Teufel überlässt.“²⁶ Da Christen und Muslime sich als Beauftragte Gottes in der Verbreitung seiner Wahrheit sehen, müssten sie alle ausgrenzen, die sich dieser Wahrheit widersetzen. „Indem Gott umgekehrt den Christen und Muslimen gebietet, die Wahrheit über den Erdkreis zu verbreiten, werden alle diejenigen ausgegrenzt, die sich dieser Wahrheit verschließen. Erst in dieser Form wird das dem Monotheismus innewohnende

²⁴ Vgl. ASSMANN 2003, S. 80–82.

²⁵ ASSMANN 2003, S. 31.

²⁶ ASSMANN 2009, S. 3 Hier trägt Assmann eine historische Tatsache (Verbrennung von Ungläubigen) in das Argument ein, die erst mehr als ein Jahrtausend nach dem Beginn christlicher Fremdausgrenzung zu datieren ist. In den ersten drei Jahrhunderten waren die Christen Opfer und nicht Akteure religiöser Verfolgung. Hier sind wohl schon Verzerrungen in der christlichen Botschaft wirksam geworden, die nicht in ihrem Gründungsimpuls, sondern in einer Rückkehr in die 'Logik der Ehre' und der konfessionellen (Neu-) Betonung von Partikularität gegenüber umfassender Katholizität begründet sind.

Ausgrenzungspotential gewalttätig.“²⁷ Dieses Gewaltpotential kennzeichnet Assmann als „religiöse Gewalt“, welche von sozialer und politischer Gewalt zu unterscheiden sei. In den biblischen Fällen religiöser Gewalt zeige sich ihre Wendung nach innen, gegen die Mitglieder des eigenen Volkes. Dies hänge damit zusammen, dass der Gott des Moses als ein eifersüchtiger Gott vorgestellt werde. Und so wie im Modellfall Ehe die Eifersucht schon manche Opfer gefordert habe, so sei dies auch in den biblischen Texten zu beobachten, in denen sich menschliche Eiferer die Affekte Gottes zu eigen machten. Assmann verweist u.a. auf Numeri 25, wo berichtet wird, wie der vom Eifer für Gott erfüllte Priester Pinhas einen Israeliten, der sich eine midianitische Frau genommen hatte, mit dieser zusammen tötet.²⁸ Danach, so heißt es, habe die Plage, der schon 24.000 Menschen zum Opfer gefallen waren, ein Ende genommen und Gott habe einen neuen Friedensbund mit Moses geschlossen (Numeri 25,6-13). Mit dieser Differenzierung hat Assmann sich gegen den Eindruck verwahrt, er habe einen inhärent gewalttätigen Monotheismus gegen eine bis dahin friedfertige polytheistische Welt in Stellung bringen wollen.²⁹

Aber ähnlich wie für die Rezeptionsgeschichte der mosaischen Überlieferung gilt auch für die von Assmann vorgetragenen Gedanken, dass sie in der Debatte eine Eigendynamik entfesselt haben, die den Intentionen ihres Autors nicht stringent folgen müssen. Am pointiertesten hat sich der Philosoph Peter Sloterdijk Gedanken Assmanns zu eigen gemacht, um sie auf eine allgemeine Kritik an den monotheistischen Religionen zuzuspitzen.

Für Sloterdijk lässt sich die Frage nach der alten oder neuen Gefährlichkeit von Religion als Ausdruck einer typisch modernen Problemlage beschreiben, die er als Toleranzparadoxon bezeichnet: „Während unter der Vorherrschaft des Sinai-Schemas ein striktes Intoleranzgebot in Kraft war - als notwendige Implikation des Vermischungsverbots, des Assimilationsverbots und des Opfergemeinschaftsverbots -, gilt in der liberalen Ordnung der Dinge das Toleranzgebot [...]“³⁰ Die moderne funktionsteilige Gesellschaft erlaube Mehrfachmitgliedschaften und biete Wahlmöglichkeiten. Die drei monotheistischen Religionen verträten dem gegenüber „den in der sinaitischen Verschärfung zuerst prägnant ausgeformten Zugriff auf das Leben ihrer Angehörigen im Modus der totalen Mitgliedschaft - ob dieser nun hebräisch *qana* heißt oder griechisch *zelos* oder arabisch *djihad*.“³¹ In diesem Denken sei das Verlassen der Religionsgemeinschaft immer ein Bundesbruch, und daher sei es nicht verwunderlich, „dass die totalen Programmkollektive in den Zeiten ihrer sozialen Vollmacht den `Abtrünnigen´ oder Religionsmüden *de iure* ein Todesurteil hinterherschicken konnten, zumindest einen eschatologischen Fluch und eine von Herzen kommende Verwünschung.“³² Die Methoden zur Erzeugung von totaler Mitgliedschaft im frühen 21. Jahrhundert sieht Sloterdijk in den Taliban-Schulen in Afghanistan und wahabitischen Ausbildungszentren in Saudi-Arabien, in manchen europäischen Hinterhof-Moscheen, in protestantischen Sekten-

²⁷ ASSMANN 2003, S. 31 Assmann verwahrt sich deutlich gegen die Behauptung.

²⁸ Vgl. ASSMANN 2014, S. 46. Der Israelit hatte gegen das göttliche Gebot der Fremdheirat verstoßen.

²⁹ Vgl. ASSMANN 2014, S. 52.

³⁰ SLOTERDIJK 2014, S. 142f.

³¹ SLOTERDIJK 2014, S. 137f.

³² SLOTERDIJK 2014, S. 137f.

Universitäten in den USA, Seminaren der Pius-Brüder in der Schweiz, über Engelwerke und „marianische Inbrunst-Vereine in Bayern“ sowie in einer Unzahl totalitärer Kleinreligionen in aller Welt am Werk, „die bei all ihren Verschiedenheiten das eine gemeinsam haben, dass sie, scheinbar altmodisch, nach dem `ganzen Dasein´ ihrer Mitglieder greifen“. ³³

Was Sloterdijk hier beschreibt ist aber kein Spezifikum von Religion, sondern von Gesellschaften, die von einem Komplex von Vorstellungen der Ehre und der Scham gesteuert werden. Dort wo Scham und Ehre regieren, ist der Ausstoß aus der Gemeinschaft immer eine existentielle Erfahrung, vergleichbar einem Todesurteil (s.o. 3.5.1) Obwohl Sloterdijk als Wegbereiter für das neuzeitliche Toleranzgebot Erasmus von Rotterdam, Spinoza, William James und Gershom Scholem anführt, geht er den von ihnen dabei in Anschlag gebrachten theologischen Gedankengängen nicht auf den Grund. Schließlich argumentieren auch sie auf der Grundlage einer monotheistischen Weltanschauung. Die Anhänger einer monotheistischen Religion sind nicht mit den „Zwangliebenden“ ³⁴ identisch, sie sind zugleich Pioniere der Freiheit. Der Monotheismus zeugt offenbar nicht automatisch Gruppen gewaltbereiter, intoleranter Eiferer sondern ebenfalls tolerante, weltoffene Bürger. Die Antwort auf dieses Paradox bleibt Sloterdijk schuldig. Für unseren Zusammenhang ist sie aber von besonderem Interesse.

Die Thesen Assmanns und Sloterdijks erscheinen plausibel, wenn erinnert wird an die Spuren der Gewalt, die das Christentum bei seiner Ausbreitung unter den Sachsen, den Völkern Süd- und Nordamerikas, auch Afrikas hinterlassen hat. Auch die Spur der Gewalt, die innerkirchlich zur Abwendung von anderen Glaubensinterpretationen insbesondere durch die Heilige Inquisition gezogen wurden, untermauern die Argumentation einer sich abschließenden gewaltbereiten `Gegenreligion´.

Ob aber die von Jan Assmann ins Feld geführte mosaische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion wirklich als Erklärung für religiöse Gewaltbereitschaft hilfreich ist, ³⁵ hat bereits A. Angenendt bezweifelt. Eine dogmatische Zuspitzung, wie sie in der Lehre von einem einzigen Gott vorliegt, kann wie er darlegt, durchaus unterschiedliche Konsequenzen haben: „Gewalt ist keineswegs nur der Sündenfall der Mosaischen Unterscheidung `wahr – falsch´. Im Gegenteil, die vorgeblich zu Gewalt neigende Dogmatik vermochte sogar direkt humanisierende Wirkungen hervorzubringen. Zwar beruhten auch die ehemals für richtig gehaltenen Menschenopfer auf religiöser `Dogmatik´; daß sie dann aber abgeschafft wurden, beruhte gleichfalls auf `Dogmatik´. [...] Somit ist zur Kenntnis zu nehmen, daß Religionsgewalt keineswegs nur aus der Zuspitzung des Dogmas herrührt; vielmehr konnte dieses Dogma ebenso humanisieren und pazifizieren. In der Toleranz-Diskussion wird oft genug unbesehen vorausgesetzt, dass der Wahrheitsanspruch der drei Monotheismen gar nicht anders als intolerant und gewalttätig habe wirken können. In Wirklichkeit ist festzustellen,

³³ SLOTERDIJK 2014, S. 138.

³⁴ SLOTERDIJK 2014, S. 143.

³⁵ Man kann auch fragen, ob innerhalb einer *shame and honor culture* die eher philosophische Frage, ob die eigene Religion `wahr´ oder `falsch´ ist, wichtiger ist als die Frage, ob der eigene Gott die Ehre seines Volkes, seiner Familie und seiner Person schützt und mehrt, oder ob man sich seiner `schämen´ muss.

dass dieser Anspruch sehr wohl im modernen Sinne positiv zu verändern und zu humanisieren vermochte.³⁶ Angenendt erwartet deshalb vom Abschleifen der dogmatischen Ansprüche der Religionen, wie beispielsweise der Behauptung der Einzigkeit Gottes, keine gewaltreduzierende Wirkung. Allerdings dürften solche Dogmen nur geltend gemacht werden unter der Prämisse der Gewaltlosigkeit und der Anerkennung der Andersartigkeit des anderen. Letztere gründe in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die wiederum zu den bleibenden Maßstäben des christlichen Denkens gehöre.³⁷

Ist also bewiesen, dass religiöse Gewalt im Namen des Christentums oder des Islam eine Folge des monotheistischen Gottesbildes ist? Es sind auch andere Kräfte denkbar, die Gewalt im Namen der Religion ermöglichen. Nach dem oben gezeigten Zusammenhang zwischen einer Logik der Ehre und männlicher/menschlicher Gewaltbereitschaft könnte auch die Verknüpfung von Ehrkonzeptionen mit Gottesvorstellungen einen Einfluss auf die Gewaltbereitschaft einer Religion haben.³⁸ Im Gegensatz zu Assmann soll im Folgenden gezeigt werden, dass der Monotheismus mit der ihm eigenen Theo-Logik der Ehre Gottes, Gewalt im Namen der Religion eher mindert als entfesselt.

1.1.2 Die vielen Götter und der eifersüchtige Gott, dem allein Ehre gebührt

Die Beobachtung Assmanns, dass die Eifersucht des Gottes Israels die jüdische, christliche und islamische Religion in besonderer Weise geprägt hat, ist unbestreitbar. Die Frage, die in der von ihm angeregten Debatte heftig diskutiert wird, ist jedoch, ob diese Ableitung angesichts der unterschiedlichen biblischen Theologien so einfach auf die drei monotheistischen Religionen übertragen werden darf. Die bereits von Assmann eingeführte Unterscheidung zwischen einer jüdischen und einer christlichen Rezeption (s.o.) ist möglicherweise auf weitere innerjüdische und innerchristliche Traditionsstränge auszuweiten. Aber zunächst soll auf die gemeinsame Wurzel des Glaubens an einen eifersüchtigen Gott geschaut werden.

Israels Glaube entstand in einer durch polytheistische Religionen geprägten Umwelt. In der Gottesbezeichnung „der Eifersüchtige“ (Exodus 34,14) kommt dies in besonderer Weise zum Ausdruck. In seiner Eifersucht zeigt sich Gott wie ein in seiner Ehre verletzter Stammesführer: „Ein eifernder und rächender Gott ist der Herr. Der Herr übt Rache und ist voll Zorn. Der Herr übt Rache an seinen Gegnern und hält fest am Zorn gegen seine Feinde.“ (Nahum 1,2)

³⁶ ANGENENDT 2006, S. 590f.

³⁷ ANGENENDT 2006, S. 591.

³⁸ Es ist zu bedenken, ob nicht sowohl für die Ägypter der pharaonischen Zeit als auch für das noch stärker in der nomadischen Tradition verwurzelte Volk Israel die Betrachtung Gottes in der Logik der Ehre näher lag, als in den Kategorien der griechischen Philosophie, die die Frage nach der Wahrheit stellt. In der Perspektive der Ehre tritt die Dynamik von Gottesvorstellungen, die sich des Bildes eines Hofstaates bedienen deutlicher hervor. Denn das Bild des Hofstaates enthält bereits die ganze Dynamik des „Kampfes um die Ehre“. Zwar macht das ägyptische Pantheon einen statischen Eindruck. Aber wenn die Menschen so viele Vorstellungen ihres Lebens auf die Götter übertragen haben, warum sollten sie nicht auch die Sorge um die Minderung der Ehre und ihr Wachstum, die jeden irdischen Hofstaat durchzieht, nicht auch im himmlischen Hofstaat für wirksam gehalten haben? Wenn Assmann in der Übersetzbarkeit der unterschiedlichen Göttervorstellungen der Völker den Grund für das friedliche Nebeneinander von Göttern verschiedener Völker sieht, blendet er diese Unruhe und Kämpfe innerhalb der einzelnen göttlichen 'Hofstaaten' aus.

Wie könnte Gott eifersüchtig sein, wenn nicht andere Götter dazu Anlass gäben?³⁹ Aber die Vorstellung eines 'eifersüchtigen Gottes', ist für eine polytheistische Gottesauffassung nicht selbstverständlich. Den Göttern Ägyptens und Assurs wird eine solche Eifersucht nicht zugeschrieben. Sie ist wahrscheinlich ein Erbe nomadischer Stämme, auf die Israel seine Herkunft zurückführt.

Der Stammesgott des Abraham-Clans wurde in einer genealogischen Abfolge mit dem Stammesgott des Isaak- und Jakob-Clans identifiziert.⁴⁰ Man nimmt an, dass Nomaden häufig nur einen Gott, den Schutzgott ihres Clans verehrten.⁴¹ Dieser war einst dem Stammvater erschienen und führte dessen Nachkommen jetzt auf ihren gefährlichen Wüstenwanderungen. Aber den Nomaden war nicht verborgen, dass andere Clans andere Götter hatten. Wer zum Handel in eine Stadt kam, sicherte sich auch bei den dortigen Göttern durch eine Gabe ab. Diese Vorstellungen bezeichnet man als praktischen Monotheismus, da die Existenz anderer Götter nicht grundsätzlich ausgeschlossen wurde. Ein theoretischer Monotheismus begründet dagegen die Nichtexistenz anderer Götter. Der praktische Monotheismus zeigt sich auch als Monolatrie, d.h. die (überwiegende) Verehrung eines Gottes. Mitunter wird er auch als Henotheismus (Ein-Gott-Glaube) bezeichnet.

In dieser Phase der religiösen Entwicklung Israels führt die Zentrierung eines Stammes und eines aus Stämmen und Gruppen zusammenwachsenden Volkes auf die Verehrung eines Gottes zu einem Exklusivitätsanspruch. Sie kann soziologisch als Tendenz zur Uniformierung und Abgrenzung gegenüber den *out-groups* beschrieben werden.⁴² Der Gott Israels war deshalb zunächst ein Gott unter anderen Göttern, der sein Volk in Schutz nahm und vor anderen Völkern und ihren Göttern rettete. Israel teilte die Vorstellung, dass sein Gott den anderen Göttern überlegen sein müsse, mit vielen anderen Völkern seiner Umgebung.

Dieser aus der Nomadenkultur stammende praktische Monotheismus verband sich in der Religionsgeschichte Israels mit den oben geschilderten polytheistischen Vorstellungen der sesshaften Gruppen in Judäa und Samaria, die einen höchsten königlichen Herrschergott

³⁹ Vorsichtig formuliert Albertz das Problem, dass die Frühzeit des Glaubens Israels mit polytheistischen und monotheistischen Redeweisen beschrieben werden: "Ganz zweifellos trug die vorexilische Religion Israels deutliche polytheistische Züge, aber vielleicht war sie doch nicht ein Polytheismus wie jeder andere." ALBERTZ 2003b, S. 367 Braulik rechnet die Rede von der Eifersucht JHWHs zur polytheistischen Sprache. In Sprüche 8,22-31 u. Sirach 24 sieht er mit Lohfink einen in monotheistischer Sprache und mit Hilfe der personifizierten 'Weisheit' entwickelten eigenen Theorieansatz. BRAULIK 2006, S. 426.

⁴⁰ Für die sogenannte Patriarchenzeit lassen sich nach Lohfink nur Vermutungen anstellen. Bei den verschiedenen Gruppen, aus denen später Israel entstand, kann man mit der Verehrung der jeweiligen Clangottheiten rechnen. Sie trugen Namen wie 'Gott deines Vaters Abraham', 'Schrecken Isaaks' oder 'Stier Jakobs'. Darin zeige sich normaler Nomadenpolytheismus. Beim Zusammenschluss der verschiedenen Clans, wurden wohl auch die Clangötter miteinander identifiziert. Vgl. LOHFINK 1977a, S. 134.

⁴¹ Vgl. LOHFINK 1977a, S. 131.

⁴² Albertz sieht bereits in dem personalen Gottesverhältnis einer gegen eine politische Übermacht um ihre Befreiung kämpfenden Großgruppe - anders als bei familiären Kleingruppen - eine Tendenz zu gruppeninterner Solidarisierung und gruppenexterner Abgrenzung und damit zu einer gewissen Exklusivität. Das habe aber noch nichts mit Monotheismus zu tun und auch noch wenig mit einer bewussten Monolatrie. Diese besonderen Merkmale der Jahwereligion könnten jedoch eine Entwicklung hin zum Monotheismus ermöglicht haben. Vgl. ALBERTZ 2003b, S. 369.

inmitten eines Hofstaates von Göttern und himmlischen Heerscharen verehrten. Dieser König-Gott musste seine Macht und Ehre gegen andere Herrschergötter verteidigen. Wie auf Erden, so herrscht deshalb auch im Himmel ein ständiger Kampf um die Ehre, um den Vorrang in der Hierarchie der Götter und um die Huldigung durch die untergebenen Himmelswesen und Völker. Dieser Gedanke wird im Gottesbild Israels besonders betont, aber bildet keinen wesentlichen Unterschied zu religiösen Vorstellungen anderer Völker, in denen ebenfalls Rangstreitigkeiten vorkamen.⁴³ Ein ganz spezifisches Gepräge bekommt die Religion Israels erst durch die Betonung der Eifersucht dieses himmlischen Herrscher-Gottes.

1.1.3 Das Besondere am biblischen Monotheismus: Die Eifersucht Gottes

Mit dem Eintrag der Eifersucht in das entstehende monotheistische Bild des Gottes Israels gewinnt dieses einen eigenen charakteristischen Zug. Der Monotheismus selbst kann nicht als originäre Erfindung Israels betrachtet werden. Er ist vielmehr die Frucht einer jahrhundertelangen Geschichte Israels und seiner intensiven Austauschprozesse mit den umgebenden Völkern. Die hebräische Bibel ist voller Hinweise, dass in Israel, wie in seiner Umgebung, polytheistisch, henotheistisch und monolatrisch empfunden und gehandelt wurde. Das, was wir heute einen theoretischen Monotheismus nennen, wurde, wie Norbert Lohfink betont, auch in Israel erst in der Zeit des Deuteriojesaja⁴⁴ formuliert. „Auch in Persien und in Griechenland wuchs damals diese Frucht am Baum. Zarathustra und die Vorsokratiker können ja als Zeitgenossen Deuteriojesajas betrachtet werden“, schreibt Lohfink.⁴⁵

Gegenüber den anderen monotheistischen Denkbewegungen seiner Umwelt griff Israel jedoch auf die Wüsten-Traditionen der im judäisch-samarischen Hochland sesshaft werdenden Nomadenstämme zurück, die mit dem Gedanken der 'Eifersucht JHWHs' seinem Glauben eine eigene Färbung und Richtung gaben. Dies wurde möglich durch die Bündelung von Stämmen unterschiedlicher Herkunft zu einem Volk, zunächst unter dem davidisch-salomonischen Königtum, dann in den Königreichen von Judäa (Jerusalem) und Samaria (Si-

⁴³ Lukian berichtet im 2. nachchristlichen Jahrhundert in satirischer Distanz über einen handfesten Rangstreit im Götterhimmel: „ÄSKULAP. [...] Übrigens, wenn ich auch sonst nichts zu meinem Behuf sagen könnte, bin ich doch nie ein Knecht gewesen und habe keine Wolle in Lydien gekämmt und keinen purpurnen Weiberrock getragen und bin nie von einer Omphale mit einem goldnen Pantoffel um die Ohren geschlagen worden; auch hab ich nie aus Milzsucht mein Weib und meine Kinder umgebracht. HERKULES. Wenn du nicht gleich zu schmähen aufhörst, sollst du auf der Stelle erfahren, daß dir deine Unsterblichkeit wenig helfen wird; ich kriege dich zu packen und schmeiße dich zum Himmel hinaus, daß Päeon selbst deinen zertrümmerten Schädel nicht wieder soll zusammenflicken können! JUPITER. Macht dem Gezänk ein Ende, sag ich, und stört das Vergnügen der Gesellschaft nicht länger, oder ich schick euch beide von der Tafel fort! – Übrigens, Herkules, ist es nicht mehr als billig, daß Äskulap über dir sitze, wär es auch aus keinem andern Grunde, als weil er zuerst gestorben ist.“ LUKIAN VON SAMOSATA 1796, S. XIII Aber auch schon das im 2. Vorchristlichen Jahrtausend verfasste indische Epos der Rig-Veda berichtet vom Rangstreit zwischen den Göttern, wie z.B. Varuna und Indra. vgl. Rig-Veda 2013, S. IV, 42 [338], (S. 149-150).

⁴⁴ Als 'Deuteriojesaja' (zweiter Jesaja) werden die Kapitel 40 bis 55 des Buches Jesaja bezeichnet, die wohl in der Endphase des babylonischen Exils entstanden sind. Da man aus Jesaja 41,2-3. 25 und 45,1ff den Sieg des Perserkönigs Kyrus über den Lyderkönig Krösos im Jahre 546 v. Chr. herauslesen kann und die Einnahme Babylons im Jahre 539 v. Chr. durch Kyrus im Text nicht erkennbar ist, schließt man, dass Deuteriojesaja in Babylon in der Zeit zwischen 550 v. Chr. und 540 v. Chr. predigte. Vgl. vgl. SCHMIDT 1989, S. 257.

⁴⁵ LOHFINK 1977a, S. 138. Die iranischen Wurzeln des Monotheismus hat in jüngster Zeit Harald Strohm detailliert herausgearbeitet. Vgl. STROHM 2014.

chem), in denen die Erinnerung an die ursprüngliche Einheit und spätere Teilung immer lebendig blieb.

In der internen Auseinandersetzung der unter stärker kanaanäischem Einfluss stehenden, bereits sesshaften Volksstämme, die eine tolerantere und damit auch polytheistische Religionspraxis übten, mit den nomadischen Einwanderergruppen bekam der Gedanke der Eifersucht JHWHs eine besondere innerreligiöse Färbung. In diesen innerisraelischen Auseinandersetzungen um unterschiedliche Kulte und Gottesvorstellungen zeigt sich insbesondere die eifernd-eifersüchtige Seite Gottes. Ein eindrückliches Beispiel dafür ist die Erzählung über den Opfer-Wettstreit des Propheten Elias mit den Baalspriestern auf dem Karmel in 1 Könige 18. Diese Eifersucht Gottes wird von Lohfink als etwas Besonderes im polytheistischen Rahmen Israels identifiziert.⁴⁶

Aber Lohfink macht auf eine interessante Veränderung aufmerksam, die das Aufkommen eines theoretischen Monotheismus an der Eifersucht Gottes bewirkte. Er stellt fest: „Die Rede von Jahwes Eifersucht konnte sogar nur im Rahmen polytheistischen Sprechens sinnvoll verstanden werden. Deshalb verlor sie auch jede Bedeutung, als der Monotheismus sich durchgesetzt hatte.“⁴⁷ An dieser Stelle vergibt Lohfink allerdings eine Chance, den spezifischen Charakter des biblischen Monotheismus zu beleuchten. Denn trotz der offensichtlichen Bedeutungslosigkeit in einem monotheistischen Gottesbild wurde der Gedanke der Eifersucht nicht aus dem Gottesbild Israels eliminiert, sondern weiter tradiert. Von diesem Element des Gottesbildes, der Eifersucht, ergeben sich aber interessante Bezüge zu der Theo-Logik der Ehre Gottes und der ständischen Logik der Ehre, die sich in anderen Religionen so nicht finden. Diese sollen in drei kurzen Schritten erläutert werden:

1.1.4 Das Ende der Dreierbeziehung: Frieden im Himmel und auf Erden

Lohfinks Beobachtung ist insofern zuzustimmen, als die Eifersucht immer eine Dreierbeziehung voraussetzt.⁴⁸ Wenn der Dritte, in diesem Fall der ganze Kosmos anderer Götter, nicht mehr existiert, entfällt der Grund der Eifersucht und sie selbst wird bedeutungslos. Wo die Eifersucht keinen Grund mehr findet, und dies ist dann gegen Assmann vorzutragen, entfällt aber auch ein zentraler Grund der Gewalt. Denn in einer Kultur der Ehre ist die Eifersucht des Mannes wesentlich mit der Sorge um die sexuelle Treue der Frau verknüpft. Genau mit diesen Bildern der sexuellen Untreue wird auch die Eifersucht Gottes gegenüber Israel illustriert. Und so wie in der Logik der Ehre der Mann mit aller Gewalt seine durch die Untreue der Frau beschädigte Ehre wieder herstellen muss, so wird auch der eifersüchtige Gott als ein gewalttätiger Gott beschrieben.⁴⁹

⁴⁶ „Das auch im polytheistischen Rahmen Besondere Israels, nämlich die Eifersucht seines Gottes Jahwe, mag Israel auf monotheistisches Denken vorbereitet haben. Denn Israel war dadurch in seiner kultischen Praxis schon lange daran gewöhnt, nur einen einzigen Gott zu verehren“. LOHFINK 1977a, S. 138.

⁴⁷ LOHFINK 1977a, S. 138.

⁴⁸ Vgl. BEN-ZE'EV/GRIESE 2009, S. 164.

⁴⁹ Die Gewaltbereitschaft der Eifersucht könnte daher rühren, dass sie die Furcht beinhaltet, etwas zu verlieren. Im Gegensatz zum Neid, der die Furcht beinhaltet, etwas nicht zu gewinnen, ist die Eifersucht - wie A.,

Ein theoretischer Monotheismus, wie er seit Deuterjesaja in die biblische Überlieferung eingetragen wurde, verbannte diese Gewalttätigkeit aus dem Bild Gottes.⁵⁰ Denn wo keine Neben-Buhler mehr sind, ist auch ein Kampf mit ihnen obsolet.⁵¹ Wenn die anderen Götter 'Nichtse' sind, werden die Völker eines Tages alle denselben, wahren Gott Israels verehren. Wenn es neben Gott keine anderen Götter mehr gibt und damit Gott allein die Ehre gehört, so dass er, der einzige Gott, ein Monopol auf die Ehre hat, dann relativiert und verliert sich jeder Ehrenhandel, Ehr-Geiz und Kampf um die Ehre.⁵² Um das Bild des einen Gottes, des „einzigen und ewigen König“ (Exodus 15,18), breitet sich dann eine Sphäre des Friedens (Jesaja 52,7) und der Ruhe aus. Damit wird der Platz frei für neue, gewaltfreie Bilder: Für beeindruckende Friedensvisionen, die in ihrer bildreichen, poetischen Sprache bis heute die Menschen beeindrucken und inspirieren. Die Völker werden nicht mehr gegeneinander kämpfen, sondern gemeinsam zum Zion nach Jerusalem wallfahren, um ihren einzigen Gott zu verehren (Jesaja 2,3). Die Logik der eifersüchtigen Gewalt wird ersetzt durch eine Logik der Friedfertigkeit und des glückenden Lebens.

Dies hat eine weitere Konsequenz: Da Gott in diesem Glauben nicht mehr nur der Gott Israels, sondern des ganzen Erdkreises ist, wird seine Regierung zu einer 'Weltregierung'. Er wird zu einem universalen Gott, dessen Ehre „die ganze Erde erfüllt“ (Jesaja 6,3; Numeri 14,21; Habakuk 2,14). Damit reduziert sich die Exklusivität seines Volkes gegenüber den Völkern. Wenn Gott der König der ganzen Welt ist, sind alle Völker seine Völker. Es macht deshalb keinen Sinn mehr, dass sich diese Völker und die Menschen allgemein aus verletzter Ehre gegenseitig bekriegen.⁵³

Der Psalmist besingt in Psalm 46 dieses friedentiftende Wirken des einzigen Gottes: „Kommt und schaut die Taten des Herrn, der Furchtbares vollbringt auf der Erde. Er setzt den Kriegen ein Ende bis an die Grenzen der Erde; er zerbricht die Bogen, zerschlägt die Lan-

Ben-Ze'ëv feststellt -, weniger kompromissbereit, denn es sei bekanntlich schwerer, etwas zu verlieren als nicht zu gewinnen. vgl. BEN-ZE'ËV/GRIESE 2009, S. 172.

⁵⁰ Die Verehrung von Göttern in Bildern und Statuen quittiert Deuterjesaja mit beißendem Spott. (Jesaja 44, 9-20).

⁵¹ Für die Zeit der Linear B-Texte im Mittelmeerraum (15. Jh. bis 12. Jh. v. Chr.) berichtet Muth von einer Götterkonkurrenz: "In Pylos nahm offenbar Poseidon einen besonderen, wahrscheinlich den ersten Rang unter den Gottheiten ein, obwohl dort auch der Zeuskult hochrangig war. Manches spricht dafür, daß in dieser Zeit zwischen Zeus und Poseidon eine für Zeus siegreiche Konkurrenz um die erste Stellung unter den Göttern ausgetragen wurde." MUTH 1998, S. 46.

⁵² Fragwürdig ist in der Theologie deshalb die Existenz eines Satans, der angesichts der ganzen bei Gott gesammelten Ehre keine Ehre und damit keine Existenz mehr haben kann. Aber die Überzeugung der Kirche, dass alle Ehre wirklich bei Gott ist, scheint angesichts der friedlosen Realitäten nicht vor letzter Unsicherheit gefeit. In einer Formulierung wie in LG 17 klingt dies an, wenn es dort heißt, dass die Mühe der missionarischen Kirche bewirke, „daß aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Seligkeit des Menschen.“ Hier schwingt noch der archaische Gedanke mit, dass Gott seine Ehre gegen andere, zu beschämende „Untergötter“ durchsetzen müsse.

⁵³ Mit der radikalen Umorientierung des Ehren-Handels von der zwischenmenschlichen Ebene auf die Beziehung Mensch – Gott wird der kompetitive gewaltsame Charakter der Ehre gebrochen. Wenn kein Mensch dem anderen mehr die Ehre nehmen kann, gibt es auch keinen Grund mehr, sie gewaltsam zu verteidigen oder zurück zu erobern.

zen, im Feuer verbrennt er die Schilde. Lasst ab und erkennt, dass ich Gott bin, erhaben über die Völker, erhaben auf Erden.“(Psalm 46,9-11) Erich Zenger erkennt in diesem Zionspsalm ältere vorexilische Texte und in Vers 10a („Er setzt den Kriegen ein Ende bis an die Grenzen der Erde“) eine nachexilische ‚pazifistische‘ Redaktion.⁵⁴ Gott, so zeigt damit die Endredaktion des Psalms, ist nicht nur der Besänftiger der zerstörerischen kosmischen Chaoswasser (Verse 3 und 4), sondern auch der Friedensstifter in den Kriegen der Völker (Verse 10 und 11). Denn es gilt, wie Erich Zenger zusammenfasst: „Wo die ganze Erde sich nicht mehr von der chaotischen Gewalt anstecken lässt, sondern sich unter der schützenden, kosmosstiftenden und ‚erfreuenden‘ Gottesherrschaft des Ziongottes geborgen weiß, haben die Kriege ihre Anlässe und ihre schreckliche Faszination verloren.“⁵⁵

Die in Psalm 46 zu beobachtende Verknüpfung mythischer Motive vom Götterberg und kosmischen Weltenberg mit politischen Motiven von Jahwe als dem Weltenkönig und Herrscher über die Völker ist typisch für die sogenannte Zionstheologie. Gegenüber der Exodustheologie, die die Beziehung Israels zu seinem Gott mit familiären und rechtlichen Kategorien als eine Beziehung zwischen Personen darstellt und um das Thema Israel als Familie, Stammesgruppe und Volk Jahwes kreist, reflektiert die Zionstheologie in erster Linie die Beziehung Jahwes zu einem bestimmten Ort. Von diesem Ort, dem Jerusalemer Tempelberg festigt der einzige Gott den Kosmos und befriedet die Erde. Er ist der Ort seiner Ruhe, von hier aus geht der Segen Gottes, die Fülle des Lebens aus über die Völker (Psalm 132-133).⁵⁶ Hier hat die Vision eines universalen Friedensreiches ihren Grund. Denn wo nicht mehr mit Ehre gehandelt werden kann und muss, ist auch kein Raum mehr für Ehrenhändel.

Der theoretische Monotheismus verändert die Vorstellung des Himmels, d.h. des Zusammenlebens der himmlischen Mächte radikal. Sobald die anderen Götter als Wettbewerber um die Ehre ausscheiden, verblasst das Bild eines Gottes, der ständig im Wettkampf mit seinen göttlichen Konkurrenten im Feld der Ehre steht. Der einzige Gott lebt in der Logik der Ehre ‚außer Konkurrenz‘. Dieser Gott hat keine Übergriffe anderer Götter zu befürchten. Er kann sich einen Tag ausruhen, ohne sich sorgen zu müssen, dass ein Gegengott seinen Platz einnimmt (Genesis 2,2f).⁵⁷ So wie Gott es sich leisten kann, einfach einen Tag Pause zu machen, so darf auch der Mensch alle sieben Tage zur Ruhe kommen (Exodus 20,10f; Deuteronomium 5,14). Der Sabbat ist der Tag, an dem auch auf der Erde der Wettbewerb um die Ehre beruhigt werden soll. Das Leben wird zur Ruhe gebracht und nur noch Gott allein wird die Ehre gebracht. An diesem Tag erlischt der ganze irdische Kampf um die Ehre, weil sich der Mensch ganz auf Gott richtet, der allein Ehre, d.h. Gewicht und Wichtigkeit hat.

⁵⁴ Vgl. ZENGER 2011, S. 281.

⁵⁵ ZENGER 2011, S. 285.

⁵⁶ ZENGER 2006.

⁵⁷ Der ‚ruhende Gott‘ ist das völlige Gegenteil des ‚Ehrenmannes‘, wie aus der Beschreibung von Elçin Kürşat eindrucksvoll hervorgeht: „Der Mann muss als Hüter seiner ‚geheiligsten Objekte‘ d.h. des Hauses, der Frauen und des Gewehrs, stets in der Lage sein, die Hausforderungen des Rivalen anzunehmen und sie mit den eigenen Kräften zu neutralisieren. Der ‚Ehrenmann‘ muss also im Alltag ständig ‚in Form‘ sein. Die Tücken der ‚Honor and Shame Society‘ erlauben keine Entspannung“. ELÇIN KÜRŞAT 2002, S. 4.

Nur der Monotheismus war in der Lage, die Ruhe Gottes mit einem entsprechenden Ruhetag des Menschen zu verknüpfen. Darin unterscheiden sich Judentum, Christentum und Islam⁵⁸ von anderen Religionen, deren Festtage kosmische Ereignisse (Mond- und Sonnenphasen, Jahresbeginn) spiegeln oder die Geburts- bzw. Sterbetage von Göttern, Propheten und Heiligen markieren. Auch die Form der Begehung eines wiederkehrenden Tages durch gebotene Inaktivität unterscheidet die Sabbattradition von den Festen anderer Religionen, die durch Fasten und spezielle Mahlzeiten, Prozessionen und Opfer rituell gestaltet werden.

Auch die Tradition des Jubeljahres, in dem alle Akkumulationsgewinne, d. h. Ehrengewinne, zurückerstattet werden (Levitikus 25,8-14) ist eine Konsequenz monotheistischen Glaubens. Das in den 49 Jahren des 50-Jahre Zyklus nicht zur Ruhe kommende Streben nach Besitz-Ehre wird in seiner Akkumulationsdynamik unterbrochen und zurückgedreht. Auch dieses Ritual spiegelt den Glauben an einen Gott, der die Dynamik der aus ihrem Kapital selbstständig wachsenden Ehre Einzelner neutralisieren will, denn sie tritt in Konkurrenz zu ihm, der allein Ehre beanspruchen kann. Denn ein Gott, der die ganze Erde für sich beansprucht, kann seine Schätze/Geschenke/Gnade allen Menschen gleich zukommen lassen (Genesis 1,28). Er schenkt das Land dem ganzen Volk, nicht nur seinen Führern. Israel hat deshalb die Landnahme als Gottes Geschenk der Ruhe an sein Volk interpretiert (Deuteronomium 12,10; 25,19; Josua 1,13.15; 22,4; 1 Chronik 22,18; 23,25).

So wie das Volk als Ganzes Ruhe finden kann unter dem Schutz des einzigen Gottes, so findet auch der einzelne Beter seine Ruhe bei dem Gott, dem er seine Ehre überlassen hat: „Bei Gott ist mein Heil, meine Ehre“ (Psalm 62,8a). Dort wo der Mensch Macht und Reichtum, Gewaltanwendung und Rache Gott, dem göttlichen Ehre-Monopol überlässt (Psalm 62, 13), da kann er beten: „Bei Gott allein kommt meine Seele zur Ruhe, von ihm kommt mir Hilfe. Nur er ist mein Fels, meine Hilfe, meine Burg; darum werde ich nicht wanken.“ (Psalm 62,2f)

Der von Gott ausgehende Friede ist deshalb nicht nur der politische Völkerfriede. Der von der Zionstheologie inspirierte Wallfahrtspsalter (Psalm 120-134) besingt die Entfaltung der Friedensvision in den kleinräumigen und unspektakulären Verhältnissen des Alltags. „Hier sieht man die Einzelnen in ihren Ängsten und Hoffnungen, die Nöte und das Glück der Familien, den bäuerlichen Alltag mit Pflügen, Säen und Ernten, man sieht die Dörfer bzw. Kleinstädte - und man sieht vor allem die vielen Menschen, die sich in Jerusalem versammeln und sich dort bei den Wallfahrtsfesten als eine von JHWH gesegnete große Familie von 'Brüdern' (Geschwistern) erleben.“⁵⁹

Im Glauben an den einzigen Gott wird deshalb in der weisheitlichen Theologie die kämpferisch-kriegerische Seite des Ehrbegriffs umgedreht: „Beiseite zu bleiben beim Streit gereicht dem Mann zur Ehre, doch ein Tor platzt los.“ (Sprüche 20,3) Rachefeldzüge Israels (vgl. Numeri 2f; Josua 10,13, 2Samuel 4,8) gegenüber den Völkern sind in dieser Konzeption über-

⁵⁸ Der als Äquivalent zum jüdischen Sabbat im Islam begangene Freitag ist vor allem ein Tag des Gebets und unterbricht die Arbeit nur für das umfangreiche Freitagsgebet.

⁵⁹ ZENGER 2006, S. 76.

flüssig geworden. Gott, der das Ehrenmonopol besitzt, zieht auch das Monopol der Rache an sich. Er selbst will Subjekt der Rache sein. (Jesaja 1,24; 35,4; Ezechiel 25,4) Mit der Monopolisierung der Ehre bei Gott wird die Rache der menschlichen Verfügung entzogen, wie Paulus im Römerbrief resümierend feststellt: „Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern lasst Raum für den Zorn (Gottes); denn in der Schrift steht: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr.“ (Römer 12,19).

Auch der Gedanke des Geschenks der Ruhe und des Friedens wird im Hebräerbrief wieder aufgegriffen. Der Autor ermahnt seine AdressatInnen, judenchristliche Gemeindemitglieder, nicht wieder zu ihren alten Auffassungen zurück zu kehren, sondern der Botschaft des Evangeliums zu folgen. Dazu vergleicht er Jesus mit Mose. Gott hat durch Mose dem Gottesvolk eine eigene Heimat, das Land Israel, erschlossen, in der es Ruhe finden konnte. Das Volk hat aber durch seinen Unglauben dieses Gut verloren.⁶⁰ In Jesus hat Gott erneut einen Weg in das endzeitliche Land der Ruhe, den ewigen Sabbat eröffnet: „Es ist also noch eine Ruhe vorhanden für das Volk Gottes“ (Hebräer 4,8). Die AdressatInnen sollen deshalb aufpassen, dass sie diese Ruhe nicht auch noch verspielen, indem sie den ursprünglich angenommenen Glauben an Christus wieder aufgeben (Hebräer 4,1-11).

Vor dem Hintergrund der feudalen Ehrenvorstellungen gelesen zeigen diese und andere biblische Texte einen biblischen Monotheismus, der Frieden ermöglicht, ja geradezu provoziert und als Vision der Zukunft beschreibt.

1.1.5 Das Fortleben der Eifersucht Gottes in der Liebe und der Freiheit

Mit dem Ende der Dreierbeziehung JHWH-Götter-Menschen hat, wie oben beschrieben und von N. Lohfink betont, die Eifersucht Gottes ihre Bedeutung verloren. Aber ist damit die Eifersucht Gottes unerheblich geworden? Immerhin haben die Aussagen von der Eifersucht Gottes alle weiteren Redaktionen der biblischen Texte überstanden. Im Folgenden soll geprüft werden, ob sie bewahrt wurden, weil sie für Attribute Gottes bedeutsam blieben, die in einem auch theoretisch befestigten Monotheismus an Bedeutung gewinnen sollten: die göttliche Ermöglichung und Unterstützung von Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe?

Die Eifersucht ist mehr als eine Reaktion des Zorns innerhalb einer Dreierbeziehung, man kann sie auch als eine Emotion betrachten, die sich auf das Glück anderer bezieht, wenn-

⁶⁰ Ulrike Wagener bemerkt, dass der Abfall der Israeliten in der Wüste - unter Rekurs auf Psalm 95 - zum abschreckenden Beispiel für die Angeredeten verwendet wird. Die Wüstengeneration habe ihren Glauben nicht durchgehalten. Sie sei aus Angst und mangelndem Vertrauen zurückgewichen. Unter Rekurs auf David A. de Silva betont sie, dass das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk im Hebräerbrief in Kategorien griechisch-römischer Patron-Klienten-Verhältnisse konzipiert sei. Dem liege das Werteraster von Ehre und Schande zugrunde: Gott werde als 'Patron' bzw. 'Wohltäter' beschrieben. Weil er immer wieder unter Beweis gestellt habe, dass er für seine 'Klienten' sorgen kann, könne er auch entsprechende Ehrung und treue Loyalität erwarten. Unglaube erscheine somit als mangelndes Vertrauen in die Kompetenzen des Wohltäters oder unterstelle ihm Hinterhältigkeit. „Deshalb stellt Unglauben eine Beleidigung, eine Verletzung seiner Ehre dar. Die Israeliten haben so durch ihr Zaudern den Zorn Gottes auf sich gezogen, ihr Unglaube hat die Erfüllung der Verheißung, den Eingang in seine 'Ruhe' unmöglich gemacht (3,7-19).“ WAGENER 1999, S. 687. Im Umkehrschluss ist der Glaube als Ehrung Gottes zu verstehen.

gleich in negativer Form.⁶¹ Sie wird deshalb auch oft als Zeichen der Liebe und Fürsorge für den Partner gedeutet. Dieser Zusammenhang ist natürlich nicht zwangsläufig. Ein Mann kann auch Eifersucht auf einen Nebenbuhler empfinden, wenn er seine Frau nicht sonderlich schätzt. Dann ist sie mehr Ausdruck des Egoismus oder eines Minderwertigkeitsgefühls. Aber die romantische Liebe wird meistens mit Eifersucht verbunden. Das dem heiligen Augustinus zugeschriebene Wort: „Wer nicht eifersüchtig ist, liebt nicht“, besagt, dass Eifersucht, auch wenn sie nicht die Sorge für den Anderen beweisen kann, so doch zumindest den hohen Wert anzeigt, der einer Beziehung beigemessen wird. Immerhin lassen auch moderne Studien den Schluss zu: „Der Grad des Engagements in der Beziehung ist oft positiv korreliert mit dem Grad der Eifersucht.“⁶²

Der Aspekt der Eifersucht im Bild Gottes führt deshalb zu einer besonderen Qualität des religiösen Erlebens, welche das Judentum und Christentum schon in der Antike von den anderen Religionen unterschied. Der Historiker Paul Veyne stellt fest, dass auch im Heidentum Freundschaften zwischen Gottheiten und auserwählten Individuen möglich gewesen seien. Was in diesen aber völlig gefehlt habe, sei eine leidenschaftliche gegenseitige Liebes- und Machtbeziehung gewesen. Man finde in diesen Religionen keine Beziehungen, die niemals enden, die nicht bloß anlassbezogen und vorübergehend sind, weil sie für die Götter ebenso wesentlich sind wie für die Menschen. Das Christentum habe eine ganz andere Qualität der Beziehung zwischen Gott und Mensch ermöglicht: „Wenn ein Christ sich in Gedanken vor Gott hinstellt, dann tut er dies in der Gewissheit, von Gott ohne Unterbrechung betrachtet und geliebt zu werden. Für die heidnischen Götter gilt, dass sie vor allem unter sich, das heißt in ihrer eigenen Welt, bleiben.“⁶³

Auch für die Wertschätzung der menschlichen Freiheit spielt die Erinnerung an die Eifersucht Gottes eine eminente Rolle. Dies ergibt sich aus folgendem Gedankengang: Der Schmerz der Eifersucht beruht darauf, dass ein anderer dem Liebenden vorgezogen wird. Aaron Ben-Ze'ev folgert: „Diese Präferenz ist ein wichtiger Faktor der Eifersucht. Daraus kann man entnehmen, daß Eifersüchtige ihren Partner nicht als seelenloses Objekt betrachten, sondern als eine freie, verantwortliche Person, die eine begründete Wahl treffen kann. Entscheidend ist in der Eifersucht die freie Wahl des Partners.“⁶⁴ Ein eifersüchtiger Gott ist, so die Konsequenz, nur denkbar als Gegenüber zu einem freien Menschen. Die Eifersucht Gottes setzt voraus, dass der Mensch sich sogar gegen Gott entscheiden kann. Sie ist eine Bestätigung dieser äußersten Freiheit des Menschen. Im Schöpfungsbericht und in anderen biblischen Texten wird gerade diese Entscheidungsfreiheit des Menschen, sich sogar gegen ein göttliches Gebot stellen zu können, hervorgehoben.

Insofern ist die Erinnerung an die Eifersucht Gottes ein prägendes Element im Glauben Israels und der Kirche. Die Eifersucht Gottes verlor mit der Beschreibung eines einzigen Gottes,

⁶¹ BEN-ZE'EV/GRIESE 2009, S. 155.

⁶² Vgl. BEN-ZE'EV/GRIESE 2009, S. 168.

⁶³ VEYNE 2011, S. 30f.

⁶⁴ BEN-ZE'EV/GRIESE 2009, S. 167f.

wie sie im Exil, z.B. bei Deuterjesaja gelungen ist, ihre bis zum Hass sich steigernde Ausrichtung auf den/die Nebenbuhler und damit ihre gewaltbereite Tendenz zur Vernichtung des Konkurrenten. In der monotheistischen Theo-Logik eines nunmehr beruhigten Himmels und einer noch zu befriedenden Erde lebt sie aber in der leidenschaftlich-eifrigen Liebe Gottes zu den Menschen weiter.

In Psalm 82 wird dieser leidenschaftliche Eifer Gottes für die Menschen quasi rückwirkend wieder als Begründung für den Tod der Götter benannt. Der Gott Israels wird in Psalm 82 vorgestellt wie ein Herrscher inmitten seines Hofstaates: „Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht.“ (Psalm 82,1) Das Gericht richtet sich gegen die Götter selbst, da sie kein Engagement für die Menschen, schon gar nicht für die Armen, zeigen. Deshalb fährt Gott sie hart an: „Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhilft den gebeugten und Bedürftigen zum Recht! Befreit die Geringen und Armen, entreißt sie der Hand der Frevler!“ (Psalm 82, 3f) Aber die Götter sind, wie oben beschrieben, gleichgültig gegenüber dem Geschick der Menschen: „Sie haben weder Einsicht noch Verstand, sie tappen dahin im Finstern“ (Psalm 82,6). Deshalb sind nach dem Urteil des höchsten Gottes diese Wesen, auch wenn sie zu seinem Hofstaat gehören, überflüssig: „Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten. Doch nun sollt ihr sterben wie Menschen, sollt stürzen wie jeder der Fürsten.“ (Psalm 82,6f) Ein ‚Göttersterben‘ befreit den Himmel von den Menschen gegenüber gleichgültigen und deshalb nutzlosen Wesen. Denn nichts zählt für den höchsten und jetzt einzigen Gott mehr als der Eifer für die von ihm geliebten Menschen. Ein einziger Gott, der liebt, ist genug für die ganze Menschheit. Diesen Gott kann der Beter am Ende des Psalms voller Hoffnung anrufen: „Erhebe dich Gott, und richte die Erde! Denn alle Völker werden dein Erbteil sein.“ (Psalm 82,8)

Die auf Entscheidung drängende Eifersucht Gottes ist deshalb weiterhin ein konstitutives Element des jüdisch-christlichen Gottesglaubens. Mit der Etablierung des theoretisch fundierten Monotheismus, in dem der nicht mehr vorstellbare Dritte (ein anderer Gott/andere Götter) nicht mehr existiert, richtet sich die eifernde Leidenschaft Gottes allein auf den Menschen als sein Ebenbild und auf dessen Wohlergehen. Wo keine Wahl mehr zwischen dem einzigen Gott Israels und anderen Göttern gedacht werden kann, spitzt sich die Freiheit des Menschen zu auf die Möglichkeit der Wahl zwischen Gott und dem Nichts, zwischen dem Leben und dem Tod: „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.“ (Deuteronomium 30,19) Insofern wird auch die Freiheit des Menschen im Monotheismus nochmals radikalisiert.

1.1.6 Ein engagiert-liebender Gott statt vergöttlichter Herrschaft

Der spezifische Monotheismus Israels mit seiner Verkündigung eines ‚eifrig‘ liebenden Gottes entzieht nicht nur den himmlischen, sondern auch menschlichen Gewalten, sofern sie sich nicht ebenfalls für die Armen und Bedürftigen einsetzen, ihre Legitimation.⁶⁵ In dieser

⁶⁵ Auch in der biblischen Erzählung über den Auszug aus Ägypten geht es um dieses Engagement Gottes für die Deklassierten, die Entehrten. Assmann sieht eine Gruppe von deklassierten hebräischen Fremden und einheimischen Aussätzigen. Assmann führt aus, dass Moses offenbar mit diesen Gruppen in Verbindung

Konzeption von Monotheismus steht die menschlich-liebende und damit auch verletzbare Seite Gottes im Mittelpunkt. Weil nur ein eifrig-liebender Gott für die Menschen bedeutsam und wichtig sein kann, können sie auch nur ihm 'Gewicht geben' d.h. ihn als Ehr-würdig erkennen und anerkennen. Für die Konzeption menschlicher Herrschaft hat dieser Monotheismus des 'eifersüchtigen Gottes' weitreichende Folgen.

Die Gleichgültigkeit der antiken Götter am menschlichen Schicksal und zugleich die Sehnsucht nach einem für seine Welt engagierten und am Menschen interessierten Lenker der Geschehnisse wurde offenbar von den Menschen in der Antike auch persönlich empfunden. Einen Ausweg aus dieser Not ermöglichte der Herrscherkult. So wird in einem Kultlied der athenischen Bevölkerung ihr Befreier von der makedonischen Herrschaft (307 v. Chr.), Demetrios Poliorketes, als Gott angesprochen: „Die anderen Götter weilen entweder fern von uns, oder sie haben kein Gehör. Dich aber sehen wir Aug' in Aug', nicht in Holz oder Stein, sondern leibhaft. Darum beten wir zu dir, gib uns Frieden, denn du bist der Herr.“⁶⁶

Vielleicht konnte Israel der in seiner Umwelt üblichen Vergottung (Apotheose) der eigenen Könige und Herrscher⁶⁷ deshalb so starken Widerstand gegenüberstellen, weil es sich bereits einem leidenschaftlich engagierten und an seinem Schicksal interessierten Herrn unterstellt sah?⁶⁸ Beantwortet man diese Frage positiv, wundert es jedenfalls nicht, dass die Kritik am Königtum und an der Vergötterung menschlicher Herrschaft ein weiteres wichtiges Element des monotheistischen Glaubens Israels bildet. Wenn von Unterscheidungen die Rede ist, gehört der Verzicht auf die Ausrüstung menschlicher Herrschaft mit der Aura des Göttlichen zu den Charakteristika der Religion Israels, die sie von anderen Religionen absetzen.

Zahlreiche altorientalische Quellen würdigen das Königtum als ein hohes sittliches Gut, das von Gottes Gnade stammt. Der König wird als der Bewahrer des ihm von den Göttern anvertrauten Landes und als Förderer des ihm durch göttlichen Willen unterstellten Volkes beschrieben.⁶⁹ Auch die biblischen Schriften enthalten Texte, die das menschliche Königtum von Gott her legitimieren, wie zum Beispiel die Psalmen 2 und 89. Auffälliger, weil von der

gebracht wurde. Hier setzt auch die Kritik von Erich Zenger an der Konzeption Assmanns an: Der Monotheismus ist, wie Zenger betont, von Anfang an mit der sozialen Frage verknüpft. ZENGER 2003.

⁶⁶ PRÜMM 1954, S. 60 f.

⁶⁷ Möglicherweise bildet der Heroenkult selbst eine Wurzel des Polytheismus neben dem sogenannten „Polydämonismus“, der Personifizierung von Naturgewalten. Aus dem Polydämonismus ließe sich erklären, dass Götter häufig mit Tieren und Wetterphänomenen in Verbindung stehen. „Aus einer Verschmelzung der Heroen mit diesen – älteren – Naturdämonen wären dann die vielen Götter entstanden.“ SCHEBESTA 1961, S. 45.

⁶⁸ Liest man die Bruchstücke der Erinnerung Israels an die Anfänge seines Glaubens in der Logik der Ehre könnte zu Beginn der ägyptischen Erfahrungen Israels eine Gruppe von Fremdstämmigen und Aussätzigen, das heißt von Menschen, die am Ende der Ehrenskala lebten, gestanden haben. Diese hätten in ihrer Vertreibung von den 'Fleischtopfen Ägyptens' eine große Ungerechtigkeit und willkürliche Machtausübung empfunden. Auf ihrer Flucht vor dem Pharao und seinen Truppen hätten sie jedoch eine Gotteserfahrung gemacht, die sich so beschreiben lässt: Trotz der Verfolgung durch die stärkeren Truppen des Pharaos wurden sie gerettet. Trotz ihrer Unehrenhaftigkeit als Diener, Sklaven und Fremde wurden sie Besitzer eigenen Landes. Trotz ihres 'kleinen' Glaubens an nur einen (Stammes-)Gott konnten sie sich gegenüber den durch große Götterversammlungen geschützten und gestärkten Völkern Ägyptens und Kanaans in Sicherheit bringen.

⁶⁹ Vgl. GERSTENBERGER.

Königstheologie der umgebenden Religionen verschieden, zeigt sich die Königskritik in der hebräischen Bibel, die sich in einer Imperiumskritik in der griechischen Bibel fortsetzt.⁷⁰ Sie speist sich aus unterschiedlichen Quellen. Dazu werden neben der Freiheitsliebe der nomadischen Stämme auch die Ältestenverfassung der sesshaften Stämme Israels, dynastische Streitigkeiten mit retrospektiven Beschuldigungen von königlichen Vertretern der anderen Partei und Konflikte zwischen einzelnen Königen und ihren prophetischen Beratern gezählt.⁷¹

Neben diesen für Israel nicht spezifischen Quellen der Königskritik findet sich jedoch eine theologische Kritik am Königtum, die auf die monotheistische Prägung seines Glaubens zurück zu führen ist. Denn die Monopolisierung der Ehre bei Gott erzwingt eine Auflösung höfischer Ehrenbörsen. Wo Gott allein alle Ehren – die des Vaters und des Königs – an sich gezogen hat, ist die Bestimmung von irdischen Hierarchiestufen obsolet geworden. Wenn Gott allein der König aller Ehre ist, sind irdische Könige eine überflüssige Institution. Wo Gott allein die Vatarehe zukommt, sind alle Menschen seine Kinder und damit gleichberechtigte Geschwister. In dieser Logik zieht sich die Kritik am Königtum Israels wie ein roter Faden durch die geschichtliche und prophetische Literatur der hebräischen Bibel: Von der Jotamsfabel (Richter 9,7-15) über das Königsgesetz in Deuteronomium 17,14-20, dessen Maßstäben die Könige Israels nicht genügen werden, bis zu Jeremia, der das unrechtmäßig gewordene Haus des Königs von Juda dem Untergang weihet (Jeremia 22,6 ff). Damit ist der Weg eröffnet, dass an die Stelle der vertikalen Gliederung der Gesellschaft durch hierarchisch abgestimmte Ehrenpyramiden ein horizontal organisiertes Gesellschaftsmodell der Kooperation auf Augenhöhe treten kann.

In der rückwirkenden Ablehnung seiner Könige formuliert Israel die Unvereinbarkeit einer monarchischen Vermittlung des Gotteswillens mit dem Gedanken einer egalitären Gemeinde von Söhnen und Töchtern Gottes. Wenn der oberste Gebieter der Jahwe-Gemeinde Gott selbst ist, der durch seine dem Mose offenbarten Weisungen regiert, welche durch Schriftgelehrte an die Gemeinde weitergegeben werden, ersetzt eine Buch-orientierte Theokratie die Ehren-orientierte Monarchie. Wichtiger als der König sind nun die Ausleger und Liturgen der heiligen Schriften, die den Willen des einzigen Königs vermitteln. „Ein König müsste sich also durch Tora-Studium und Tora-Auslegung qualifizieren, er könnte nur als Schriftgelehrter Leitungsfunktionen übernehmen“⁷² schreibt Gerstenberger mit Verweis auf Deuteronomium 17,14-20. Dort wird ein König beschrieben, der keinen Krieg führen, keine zahlreichen Frauen haben, keine Reichtümer aufhäufen soll, sondern sich stattdessen eine Abschrift des göttlichen Gesetzes anfertigen lassen soll, denn: „er soll darin lesen sein Leben lang“ (Deuteronomium 17,19). Eine säkulare Allein-Herrschaft (*Monarchie*) verträgt sich nicht mit der diskursiven Gemeindeleitung durch Schriftgelehrte. Aus dieser Einsicht heraus wurde insbesondere in den deuteronomischen Texten die monarchische Verfassung radikal abgelehnt, wie Norbert Lohfink pointiert festgestellt hat: "Die Forderung nach einem menschlichen Herr-

⁷⁰ RIEGER 2009.

⁷¹ GERSTENBERGER, S. 3.2.1.-3.2.4.

⁷² GERSTENBERGER, S. 3.2.5.

scher betrachten die deuteronomischen Theologen als eine Aufkündigung der Unterwerfung unter die Herrschaft Gottes."⁷³ Rückblickend wird den vorexilischen Königen die Schuld an der Katastrophe der Tempelzerstörung und der Deportation zugewiesen, da sie Israel von Jahwe wegführten. „Etwaigen Hoffnungen königstreuer Kreise auf eine Restituierung des Königtums [...] ist damit ein schwerer Riegel vorgeschoben. Die Tora-zentrierte Verfassung mit ihren spezifischen Hierarchien hat sich dann auch im Judentum über die Makkabäerzeit hinweg durchgesetzt.“⁷⁴

So wie Gott die gleichgültigen Götter für 'Nichts' achtet, können auch Menschen irdische Herrscher missachten, wenn sie nicht für Gerechtigkeit, für die Armen und Randständigen eintreten. Diese Orientierung der Legitimität von Herrschaft an Fragen der Gerechtigkeit und des sozialen Engagements hat eine Autoritätskritik ermöglicht, die in Ehre-orientierten Gesellschaften undenkbar ist. Erst mit einer solchen Glaubensüberzeugung kann der Diasporajude Mordechai wie im Estherbuch beschrieben, sich die Freiheit nehmen, einem Höhergestellten die Stirn zu bieten, wie er im Gebet bekennt: „Herr, Herr, König, du Herrscher über alles! [...] niemand kann es wagen, sich dir, dem Herrn, entgegenzustellen. (d) Du kennst alles. Du weißt, Herr, dass es weder aus Hochmut, noch aus Überheblichkeit, noch aus Ruhmsucht geschah, wenn ich mich vor dem überheblichen Haman nicht niedergeworfen habe. [...] Ich habe so gehandelt, weil ich nicht die Ehre eines Menschen über die Ehre Gottes stellen wollte. Ich werde mich vor niemand niederwerfen, außer vor dir, meinem Gott, und ich handle nicht aus Überheblichkeit so.“(Esther 4,17b-f) Durch die Konzentration der Ehre auf das Königtum des einzigen Gottes wird die Verweigerung von Ehrerbietung gegenüber einem königlichen Befehl, die nach allgemeinem Verständnis einen Verstoß gegen göttliches Gebot darstellte,⁷⁵ ermöglicht. In Esther 4,17e wird die Verweigerung von Ehrerbietung sogar auf alle Menschen ausgedehnt, da Gott allein die Ehre gebührt.⁷⁶

Dort wo die vertikale Gliederung der Gesellschaft zugunsten einer Gemeindeftheologie von gleichermaßen der Weisung Gottes Unterstellten in Frage gestellt wird, muss dem auch eine neue horizontale Gemeinschaftsordnung entsprechen. Sie zeigt sich in der synagogalen Kultur: den Vorsitz in der Synagoge führt ein Ältestenrat, die Schriftauslegung wird von besonders geschulten, 'kompetenten' Rabbinern besorgt.

⁷³ LOHFINK 1977b, S. 47.

⁷⁴ GERSTENBERGER, S. 3.2.5. mit Verweis auf Amos 9,11; Jeremias 33,14-16; Micha 5,1-4; Jesaja 9,5-6; Jesaja 11,1-9; Haggai 2,20-23.

⁷⁵ Das Buch Esther handelt von einer Palastintrige am Hof des Artaxerxes in der Hauptstadt des Perserreiches, Susa. Der Jude Mordechai hatte sich geweigert, gegenüber einem hohen Hofbeamten, Haman, die übliche Unterwerfungsgeste durch einen Kniefall zu zeigen. Dieser wollte daraufhin alle Juden im persischen Reich umbringen lassen, was durch die Pflgetochter Mordechais, Esther, verhindert werden konnte.

⁷⁶ Auch das Buch Daniel belegt, dass der Glaube an den einzigen und eifrig-liebenden Gott Israels zu einer inneren und äußeren Selbstständigkeit führt, die mit den Logiken höfischen Verhaltens in diametralen Widerspruch geraten kann. „Im Vertrauen auf ihn haben sie lieber den Befehl des Königs missachtet und ihr Leben dahingegeben, als dass sie irgendeinen anderen als ihren eigenen Gott verehrten und anbeteten.“ (Daniel 3,95).

Auch die familiären Verhältnisse wurden durch die Brechung der Macht der Ehre beeinflusst. Der Bruch mit der unumstößlichen Macht des patriarchalen Ehrenvorsitzes in der Familie ist vorgezeichnet in den Prophezeiungen des Maleachi, die die Ankunft des Messias als Ablösung der patriarchalen Vater-Sohn Verhältnisse durch eine neue 'Herzlichkeit' zwischen Vätern und Söhnen beschreiben: „Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elija. Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muss.“ (Maleachi 3,23f; vgl. Sirach 48,10)

1.2 Jesus und die Ehre

1.2.1 *Die Ehre Gottes - Fundament der Geschwisterlichkeit der Menschen*

Der dem pharisäischen Judentum nahe stehende Jesus aus Nazareth fand in der synagogalen Verfassung der Gemeinden und im Rabbinentum bereits Ansätze einer neuen, theologisch legitimierten, horizontal-dialogischen Gemeinschaftskultur vor. Er radikalisiert diese Horizontalisierung noch, indem er auch in der rabbinischen Kultur patriarchale, vertikale Denkschemata entlarvt. Denn so wie der Monotheismus die Herrscherehre des Königs bei Gott monopolisiert hat, so reserviert auch die patriarchale Väterehre allein bei Gott. Die 'anarchische' Rede Jesu führt die Monopolisierung der Ehre durch alle Ehreninstanzen bis auf den Vater zurück: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus. Der Größte von euch soll euer Diener sein.“ (Matthäus 23,8-11)

Ein wichtiges Zeugnis dafür, dass auch die ersten Christen im Bekenntnis zur alleinigen Ehre Gottes ein fundamentales Kriterium ihres Glaubens sahen, bietet die sogenannte 'Prozessrede Jesu' im Johannesevangelium (5,31-47). Das Johannesevangelium ist nach Michael Theobald in einem Kreis von Christen entstanden, die auf ihren definitiven Ausschluss aus dem Synagogenverband zurückblickten. Es kann als eine Antwort auf den Vorwurf 'der Juden'⁷⁷ gelesen werden, die Christen hätten sich mit ihrem Bekenntnis zur Göttlichkeit Jesu selbst aus der monotheistischen Religion Israels verabschiedet.⁷⁸ Die Prozessrede reagiert auf den Blasphemievorwurf in Johannes 5,18, der in 5,44 noch einmal indirekt aufgenommen wird, um aber dort gegen die gerichtet zu werden, von denen er stammt: „Wie könnt ihr glauben, die ihr Ehre voneinander annehmt, und die Ehre, die von dem alleinigen Gott ist, sucht ihr nicht?“ Die Botschaft der johanneischen Christen an die, welche sie aus der Synagogengemeinschaft ausgeschlossen haben, zielt auf den Kern des monotheistischen Bekenntnisses. Sie werfen 'den Juden' vor, selbst noch in Ehrenhandel verstrickt zu sein, statt

⁷⁷ 'Die Juden' bezeichnen im Sprachgebrauch des Johannesevangeliums keine realen Personen im Leben Jesu, sondern sind "ein hochkomplexes narratives Konstrukt, in das ganz unterschiedliche Erfahrungen und Wertungen des Erzählers wie der hinter ihm stehenden Gemeinden Eingang gefunden haben." vgl. THEOBALD 2009, S. 24.

⁷⁸ Vgl. THEOBALD 2009, S. 46f.

sich radikal auf die einzige Ehre, die noch existiert, die Ehre Gottes auszurichten. Damit trifft ihre Kritik die jüdische Religion in ihrem Zentrum.⁷⁹ Der Jesus des Johannesevangeliums ruft in der Prozessrede deshalb Moses selbst, den großen Fürsprecher Israels und in den ihm zugeschriebenen Texten des Pentateuch der Offenbarer des einzigen Gottes (Deuteronomium 6,4) als Zeugen (V 39f) und Ankläger (V 45-47) in den (fiktiven) Gerichtsraum. Damit soll deutlich werden, dass Jesus der konsequente Vertreter der mosaischen Lehre ist. „*Wirklich* Mose glauben [...] heißt für den Evangelisten: *Jesus* glauben.“⁸⁰ Jesus, der in der Christologie des Johannesevangeliums eins mit dem Vater ist (gegen den Vorwurf einer Aufhebung des Monotheismus durch die Anerkennung der Göttlichkeit des Sohnes) kann deshalb auch sagen: „Meine Ehre empfangen ich nicht von Menschen.“ (Johannes 5,41) Der einzige Hort der Ehre kann im monotheistischen Denken nur Gott sein. Eine göttliche Angewiesenheit auf menschliche Verehrung lässt sich nicht mit dem Gedanken der Freiheit Gottes verbinden. Denn für Gottes Ehre gilt dasselbe, wie für die des 'postheroischen' Managers: „Die Ehre, auf die sich die Vorgesetzten berufen, sind die Stricke, mit denen die Lilliputaner Gulliver am Boden festbinden.“⁸¹

Damit hat sich das Bild Gottes radikal von der über viele Hierarchieebenen entfernten, ehrgeizigen majestätischen Gottheit gewandelt zu dem Bild eines unmittelbar ansprechbaren, nahen Gottes, der in Menschengestalt den Menschen 'face to face' begegnet. Deutlich wird dies im Johannesevangelium im Verhalten Jesu gegenüber dem Tempelkult, der klassischen Vermittlungsinstitution zwischen Gott und den Menschen. Anders als die synoptischen Evangelien hat Johannes die Tempelaktion Jesu (Johannes 2,13-22) nicht an den Beginn der Leidenswoche in Jerusalem, sondern an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu gestellt. Diese kompositorische Entscheidung signalisiert, dass er in dieser Episode einen Schlüssel für das Verständnis der gesamten jesuanischen Botschaft sieht.⁸² Auffällig ist, wie Theobald feststellt, dass Johannes die gewöhnlichen kultischen Vollzüge im Tempel regelrecht abblendet, während Jesus den Tempel als Bühne nutzt, um die Aufmerksamkeit der Tempelbesucher auf sich zu ziehen. Diese Szenerie zeige anschaulich, wie das Johannesevangelium über Jesus und den Tempel denkt: „In Wahrheit ist Jesus das Heiligtum Gottes, der Ort seiner Gegenwart in dieser Welt. [...] Dass aus solcher Konstellation für den Protagonisten der Handlung tödliches Konfliktpotential vonseiten der über den Tempel wachenden Autoritäten erwächst, ahnt der Leser bereits bei ihrer ersten Konfrontation in 2,14-22.“⁸³ Mit dem Hinweis auf das Konfliktpotential dieser Szene ist zugleich auch ein Hinweis gegeben auf die Besonderheit des von Jesus im Anschluss an den mosaischen Monotheismus beschriebenen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen.

Ein gefährliches Missverständnis gilt es allerdings an dieser Stelle zu vermeiden. Immer wieder ist das Bild eines ehrgeizigen, strengen und strafenden Gottes des 'Alten Testaments' als

⁷⁹ Vgl. THEOBALD 2009, S. 417.

⁸⁰ THEOBALD 2009, S. 418.

⁸¹ BAECKER 1994, S. 138.

⁸² Vgl. THEOBALD 2009, S. 223.

⁸³ THEOBALD 2009, S. 19.

dunkle Folie dem barmherzigen, liebenden Gott des 'Neuen Testamentes' gegenüber gestellt worden. Martin Buber (1878-1965), um eine jüdische Stimme zu hören, hat diese christliche Sicht gegenüber Emil Brunner deutlich zurückgewiesen und soll wegen des Gewichts seines Einwandes ausführlich zu Wort kommen: "Bei Brunners Buch ist es mir nur um das zu tun, was es von Gott, nicht um das, was es von Christus zu sagen hat, also um die dunkle Folie, nicht um das Glorienbild, das sich davon abhebt. Die Sätze stehen: 'Gott kann seine Ehre nicht antasten lassen'; 'das Gesetz selbst fordert die göttliche Reaktion'; 'Gott würde aufhören Gott zu sein, wenn er seine Ehre antasten ließe.' Dies wird von dem Vater Christi gesagt; es ist also nicht einer der Götter und Machthaber gemeint, sondern der, für den das 'Alte Testament' zeugt. Aber weder in diesem selbst noch in irgendeiner jüdischen Interpretation seiner wird so von diesem Gott geredet; auch im Munde Jesu, wie ich ihn zu kennen glaube, ist solch eine Rede unvorstellbar. Denn hier ist wirklich 'bei Gott alles möglich'; es gibt nichts, was er 'nicht könnte'. Die Herren dieser Welt können freilich ihre Ehre nicht antasten lassen; was bliebe ihnen, wenn sie es täten! Gott aber - nun freilich, Propheten und Psalmisten künden davon, wie er an der Welt 'seinen Namen verherrlicht', und die Schrift ist voll seines 'Eifers', aber er selber tritt in nichts davon so ein, daß er ihm nicht überlegen bliebe; in der Sprache der Interpretation: er geht von einer Midda⁸⁴ zur andern, und keine tut ihm Genüge. Und wenn ihm alle Welt das Gewand seiner Ehre in Fetzen risse, ihm wäre nichts zugefügt. Welches Gesetz dürfte sich vermessen, etwas von ihm zu fordern - ist doch das höchste denkbare Gesetz das von ihm gegebene, der Welt, nicht ihm gegeben: er bindet sich nicht, und so bindet ihn nichts."⁸⁵ Die Monopolisierung der Ehre bei Gott, so Martin Buber, darf auch in jüdischer Sicht nicht dazu verleiten, ihn in der Logik der ständischen Ehre an das Attribut der Ehre in ihren ständischen Formen (Herausforderung durch Beleidigung oder Geschenk – Wahrnehmung der Herausforderung und Reaktion durch Zurückweisung oder Gewährung von Ehre) zu fesseln.⁸⁶

Das monotheistische Gottesbild hat nicht zuletzt entscheidende Implikationen für das Geschlechterverhältnis. Wo Gott einer ist, kann er nicht männlich sein, sondern vereint männliche und weibliche Attribute in sich. Am Sinai offenbart er sich als „ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“(Exodus 34,6, vgl. auch Ps 103).⁸⁷

Gegenüber dem Gott, der sich in väterlich-mütterlichen Zügen offenbart, sind die Menschen in der Rolle der Kinder und damit gegenseitig in ein Geschwisterverhältnis eingebunden. Die radikale Zumutung dieser Rede von der Geschwisterlichkeit aller Menschen als Grundlage der Sozialstruktur der Gesellschaft war nicht nur für die Zeitgenossen Jesu schwer anzunehmen. Sie schwingt noch in den Worten Joseph Ratzingers nach, der angesichts des Wieder-

⁸⁴ *Midda*: In der Kabbala gebrauchter Begriff für ein „Attribut“ Gottes.

⁸⁵ BUBER 1962, S. 774.

⁸⁶ MALINA 1993, S. 45–54.

⁸⁷ Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika *Dives in misericordia*, das Erbarmen als „das am meisten überraschende Attribut des Schöpfers und des Erlösers“ bezeichnet. Die Barmherzigkeit Gottes beschreibt damit genau die Perspektive des Ehrenkomplexes, für den das erbarmende Verhalten des Vaters gegenüber dem Sohn, der die Familienehre beschmutzt hat, unvorstellbar ist. PAPST JOHANNES PAUL II 2011, S. S. 39, §13.

auflebens dieser Idee in der europäischen Aufklärung feststellt: „Tatsächlich kann eine Brüderlichkeit, die alle in gleichem Maße meinen soll, niemand im Ernst meinen wollen.“⁸⁸ Aber dort wo Gott das Attribut des/der einzigen wahren Vaters/Mutter zugesprochen wird, können die Menschen nur Kinder sein. So wenig wie 'halb-schwanger' gibt es ein 'Halb-Kindsein'.

Da alle Menschen Gottes Kinder sind und Gott seine Ehre selbst verwaltet, benötigt er keine spezifischen Würdenträger mehr, die seine Ehre treuhänderisch oder stellvertretend verwalten. Stellvertreter und Treuhänder der göttlichen Ehre zu sein, ist deshalb eine Aufgabe, die jedem Menschen zukommt. Nicht mehr die starken Zwischeninstanzen, sondern jeder Mensch, auch der schwache, repräsentiert von nun an die Ehre Gottes. In besonderer Weise werden deshalb gerade diejenigen zu Stellvertretern Gottes ernannt, die am Ende der ständischen Ehrenskala stehen, die Kinder und die 'Geringgeschätzten', das heißt die Unehrenhaften. Sie werden von Jesus zu seinen Stellvertretern und denen seines Vaters im Himmel ernannt: „Er stellte ein Kind in ihre Mitte, nahm es in seine Arme und sagte den Seinen: Wer ein solches Kind aufnimmt, nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“(Markus 9,35) und: „Was Ihr den geringsten meiner Geschwister getan habt, das habt Ihr mir getan.“(Matthäus 25, 31-46). In der Nähe zu den Schwachen, Entehrten und Ehrlosen zeigt sich die dem Gesetz der Ehre widerstrebende Logik des Gottesreiches: „Da sagten die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten voll Unwillen zu seinen Jüngern: Wie könnt ihr zusammen mit Zöllnern und Sündern essen und trinken? Jesus antwortete ihnen: Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, um die Sünder zur Umkehr zu rufen, nicht die Gerechten.“(Lukas 5,30-32)

Treuhänder göttlichen Ehrenmonopols zu sein bedeutet die Ehre an Gott, dem sie allein zukommt, weiterzuleiten und nicht für sich selbst zu behalten und zu akkumulieren. Nicht mehr Herrschaft als 'ehrenvolle Königsherrschaft', sondern Sorge für einander als gegenseitiger Hirtendienst und gegenseitige Verantwortung, folgt aus der Monopolisierung der Ehre bei Gott. Dies ist der normative 'Urzustand' menschlicher Beziehungen, wie die Urgeschichte ihn in der Erzählung von Kain und Abel festgehalten hat. Die Frage Kains „Bin ich der Hüter meines Bruders?“(Genesis 4,9) provoziert geradezu diese Antwort.⁸⁹ Sie ist zugleich der Endzustand, das Zielphoto menschlicher Beziehungen:

Wie bereits bei der Monopolisierung der Ehre bedacht, begründet der Wandel vom Bild eines (National-)Gottes, der eifersüchtig auf die Ehre seines Volkes bedacht ist (Exodus 20,5), hin zu einem universalen Gott, dessen Ehre „die ganze Erde erfüllt“ (Jesaja 6,3; Numeri 14,21; Habakuk 2,14), einen göttlichen Raum des Friedens, der auf der Erde seine Entsprechung sucht: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines

⁸⁸ RATZINGER 2010, S. 34.

⁸⁹ "Allerdings soll normalerweise ein Bruder nicht Hüter seiner Brüder sein. Es kann aber eine Situation eintreten, in der ein Bruder zum Hüter seines Bruders werden muss, in der er also für das Schicksal seines Bruders verantwortlich wird. [...]. Kain hat also in seiner Entgegnung recht, sofern es tatsächlich nicht seine Aufgabe ist, ständig auf seinen Bruder aufzupassen. Er hat unrecht, indem er in seiner Antwort die Situation verdeckt, in der er Hüter seines Bruders hätte sein müssen.“ WESTERMANN 1976, S. 414.

Wohlgefallens“(Lukas 2,14 / Luther 1984) ist die Zusammenfassung dieser Überzeugung, die an der Nahtstelle der hebräischen und griechischen Bibel steht. Der in Frieden herrschende einzige Patriarch und einzige König der Ehre will in seinen menschlichen Kindern diesen Frieden wieder erkennen. Dort wo die Logik der Ehre in eine Theo-Logik der alleinigen Ehre des einzigen Gottes aufgehoben wird, entspricht ihr eine Logik des universalen Friedens.

1.2.2 Die Ehre Gottes – Entwertung der Schatzkammern

Die Logik der Ehre, die im Sammeln und demonstrativen Vorzeigen von Reichtum, wie z.B. in Schatzkammern ihren Ausdruck findet, wird durch den Glauben, dass die Ehre alleine Gott gehört, fundamental gebrochen. Erste Anzeichen dieses Bruchs kann man in den Texten der hebräischen Bibel sehen, die von einem zunächst noch durchaus materiell vorgestellten 'Schatz Gottes' sprechen. Kriegsbeute soll diesem Schatz zugeführt werden (Josua 6,19). Ob eine solche Vorschrift die persönliche Gier und damit die Brutalität der Eroberer reduzierte, sei dahingestellt. Es wäre zumindest denkbar. Auf jeden Fall war der Schatz (des Hauses) des Herrn unterschieden vom Schatz des Königshauses (2 Könige 14,14; 2 Chronik 16,2). In den Chronikbüchern wird aber bereits festgestellt, dass eigentlich alle Schätze Gott allein gehören. Im Dankgebet Davids anlässlich der Spenden für den Tempel heißt es: „Reichtum und Ehre kommen von dir; du bist der Herrscher über das All. In deiner Hand liegen Kraft und Stärke; von deiner Hand kommt alle Größe und Macht... Doch wer bin ich und was ist mein Volk, dass wir die Kraft besaßen, diese Gaben zu spenden? Von dir kommt ja alles; und was wir dir gegeben haben, stammt aus deiner Hand.“(1 Chronik 29,12.14). Der Prophet Sacharja ruft deshalb staunend aus: „Wie groß sind seine Schätze [...]!“ (Sacharja 9,17). Gleichzeitig wendet sich die prophetische Kritik gegen die Ansammlung von Schätzen durch Menschen als ungerechter Raub (Amos 3,10; Micha 6,10) oder Abwendung von Gott (Jeremia 48,7). Die weisheitliche Literatur sieht im Aufhäufen von Schätzen eine Abkehr von Gott und rät: „Besser wenig in Gottesfurcht als reiche Schätze und keine Ruhe.“(Sprüche 15,16).

Jesus steht in der Tradition dieser Kritik der Akkumulation von Reichtum. Er widerspricht der Logik der Ehre mit seiner Forderung: „Sammelt euch nicht Schätze hier auf der Erde, wo Motte und Wurm sie zerstören und wo Diebe einbrechen und sie stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Wurm sie zerstören und keine Diebe einbrechen und sie stehlen.“(Matthäus 9,19f). In der Logik des Friedens wird die Suche nach Reichtum und Schätzen in den Innenraum des Menschen verlegt: „Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“(Matthäus 9,21). Entscheidend ist der innere Reichtum vor Gott und das Teilen mit den Armen, nicht der selbstsüchtige Bau von Vorratshäusern und Schatzkammern (Lukas 12,16-21; 12,33).

Diese Lehre hatte massive Auswirkungen auf die abendländische Kultur der Caritas, wie Ludgera Vogt in ihren Forschungen zur Ehre in traditionellen und modernen Gesellschaften beschrieben hat.⁹⁰ Vogt geht aus von der Bourdieuschen These, dass Ehre ein 'symbolisches Kapital' ist, das investiert und auf Kredit vergeben werden kann. Der Erwerb des symbolischen Kapitals der Ehre beruhte im Mittelalter, wie Vogt weiter ausführt, auf dem ritterli-

⁹⁰ Vgl. VOGT 1994.

chen Kampf und auf dem Gabentausch, insbesondere in der Form der Verschwendung. Diese war aber nur Personen mit einem entsprechenden ökonomischen Kapital möglich.

Im von ihr untersuchten Iwein-Epos erkennt sie zwei miteinander verflochtene Ehrenkonzeptionen. Im ersten Teil des Epos wird entsprechend der ständischen Konzeption der Ehre als symbolisches Kapital und knappes Gut die Geschichte eines Ritters erzählt, der zum Erwerb von Ehre auf seinen „Aventiuren“ auch gegen christliche Werte und moralische Normen verstoßen kann. Im zweiten Teil des Epos wird berichtet, wie derselbe Ritter nach einer tiefen Krise in Folge eines massiven Ehrverlustes von neuem Ehre durch caritative Taten erwirbt. Er steht Adeligen bei, denen vor dem Hintergrund ständischer Gerechtigkeitsnormen Unrecht geschehen ist. So befreit er einmal 300 adlige Jungfrauen aus der Gefangenschaft. Diese `bezahlen´ ihre Rettung durch die Bitte an Gott, Iwein mit dem Kapital der Ehre vor Gott zu belohnen. Damit wird Iweins Tat nicht mehr aus dem knappen irdischen `Ehrevorrat´ bezahlt, sondern aus dem unerschöpflichen himmlischen Ehrevorrat, der z.B. in der Aussicht auf einen Platz im Himmelreich besteht. Dessen Verwaltung liegt nicht mehr in den Händen des Adels, sondern in den Händen Gottes. Vogt interpretiert das Iwein-Epos als Indiz dafür, dass der Ehrerwerb offenbar nicht mehr absolut verfolgt werden durfte, sondern einer Ankoppelung an „euphemisierende karitative Semantiken“ bedurfte. Die Botschaft des Iwein-Epos sei: „Ehrerwerb ist nur noch als gute Tat möglich.“⁹¹

Die Aussage, dass Ehrerwerb nur noch als gute Tat möglich sei, hat für Theologie und Kirche, aber auch für die Gesellschaft tiefgreifende Folgen. Sie hat eine neue Form des sozialen Ausgleichs erzeugt. `Verschwendung´ von Reichtum zugunsten von Ärmern war bis dahin in der Logik der Ehre eine Demonstration von Macht oder politisches Kalkül (`Brot und Spiele´). Wenn Schätze aber nur noch im Himmel gesammelt werden können, indem man auf Erden den Armen hilft, entsteht eine neue Beziehung der wechselseitigen Abhängigkeit von Armen und Reichen. Der `Hirte des Hermas´ (gegen 130 n.C.) beschreibt sie wie folgt: „Der Reiche hat zwar seinen Besitz, in seinem Verhältnis zum Herrn ist er aber arm, weil er völlig mit seinem Reichtum beschäftigt ist, und sein Bitt- und Lobgebet zum Herrn ist äußerst dürftig, und wenn er es überhaupt betet, ist es schwach, dürftig und ohne jede Kraft. Der Reiche stützt sich nun auf den Armen und versorgt ihn mit dem Lebensnotwendigen, und zwar in dem Glauben, daß er seinen Lohn von Gott wird bekommen können, wenn er für den Armen etwas getan hat; der Arme ist ja reich an seinem Bitt- und Lobgebet, und sein Gebet hat großen Einfluß bei Gott. So versorgt der Reiche den Armen ohne Zögern mit allem. [...] Beide zusammen erbringen also das Werk.“⁹² Ohne diese Erkenntnis gegenseitiger Abhängigkeit und der gemeinsamen Verwiesenheit auf den Reichtum Gottes gäbe es keine Almosenpraxis. Keine Stifter und Stifterinnen hätten mit ihrem Nachlass eine `gute Tat´ gefördert. Es wären keine Hospize und Siechenheime entstanden, die Vorläufer für die Institutionen des modernen Sozialstaats einschließlich der Altenheime waren.

⁹¹ VOGT 1994, S. 304.

⁹² BROX/HERMAS 1991, S. 290, zit. nach ANGENENDT 1997, S. 593.

Während in der germanischen Kultur der Ehre die Krieger sich nicht von ihren Schätzen trennten und sie mit in das Grab nahmen, führte die Christianisierung des Abendlandes dazu, dass die Reichen ihre Schätze mindestens zum Teil nach dem Tod an die Armen weitergaben. George Duby schreibt: „Es sollte die Zeit kommen, in der man es im Dienste und zur Ehre Gottes für nützlicher hielt, die Schätze anders zu verwenden, eine Zeit, in der man aus den Gold- und Silberreserven schöpfte, um Kirchen wiederaufzubauen oder den Armen zu helfen. Die Christianisierung Europas schaffte nicht den Totenkult des Hortens an sich ab, sie veränderte nur radikal seinen Charakter. Was vorher endgültig verloren und folglich unfruchtbar war, wurde nun zeitgebunden und somit fruchtbar.“⁹³ Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Folgen dieses Wandels waren immens.

1.2.3 Die Ehre Gottes – sich nichts vormachen müssen

Da vor dem einzig wichtigen/ehrenden Gott alle irdischen Ehreninstanzen obsolet sind, steht er in unmittelbarem Austausch mit jedem Menschen. Diese neue Nähe und Unmittelbarkeit des Gottes Israel zum Menschen, die den alten Hochreligionen fremd war, führt auch zu einer Aufwertung der Innerlichkeit, zu einer Hochschätzung des Herzens.⁹⁴ Die innere Gesinnung des Menschen ist in der Vision des *Schalom* wichtiger als das, was er nach außen darstellt. Vor Gott ist deshalb, wie der Paradiesbericht zeigt, der Mensch nackt, ohne 'entehrt' zu sein. Erst dort, wo der Mensch selber nach der Ehre der Allwissenheit strebt und die 'Ehren-Gewichte' allein bestimmen will, wandelt sich die unmittelbar-unbekümmerte Nacktheit in Scham und Ehr-Furcht. Gott sieht, dass der Mensch sich selbst und anderen etwas verheimlicht und 'vormacht', sowohl äußerlich durch seine Bekleidung (Genesis 3,7) als auch moralisch durch das 'Vorschieben' des Anderen: „Die Frau, die du mir beigegeben hast, sie hat mir von dem Baum gegeben und so habe ich gegessen.“ (Genesis 3,12).

Gott entzieht dem Menschen jedoch nicht seine geschöpfliche Würde, sondern ergreift selbst die Initiative zum Schutz der verletzlichen Würde. Er verleiht ihm mit Tierfellen einen robusteren Schutz (Genesis 3,21) und gibt ihm zugleich die Erinnerung auf den Weg, dass er in der Logik der Ehre nur Staub ist (Genesis 3,19).⁹⁵ Gott entzieht dem Menschen seine Würde nicht, aber in der frei gewählten Entfernung des Menschen aus der göttlichen Nähe liegt von nun an seine Verletzbarkeit durch die äußerlichen Gewichtungen der Ehre.

Einen weiteren Bruch mit der ständischen Ehrenlogik stellt die in den biblischen Texten zu verfolgende Ethisierung des menschlichen Handelns dar. Neben Texten, die wie das oben

⁹³ DUBY 1986, S. 73.

⁹⁴ "Indem *leb* das Wesen der Person bezeichnet, an ihrer Stelle genannt werden kann (Ez 13,22; Ps22,15; 27,3; Spr 18,2 u.ö.) oder sogar ein Personalpronomen ersetzen kann (Gen 18,5; Ex 9,14) ist es weitgehend identisch mit נפש" (hebr. năfăsch . = Seele, Anm. HH) FABRY, S. 426.

⁹⁵ Staub steht mit Schmutz in Verbindung und bewirkt Unreinheit und Entehrung. Vgl 1 Samuel 2,8: „Den Schwachen hebt er empor aus dem Staub und erhöht den Armen, der im Schmutz liegt; er gibt ihm einen Sitz bei den Edlen, einen Ehrenplatz weist er ihm zu.“ Während hier der Akzent auf der Aussage liegt, dass der gerechte Gott den Armen und Schwachen Ehre verschafft, verweist die Paradieserzählung in Genesis 3 darauf, dass nicht nur die Armen, sondern alle Menschen 'Staubgeborene' sind. In sich selbst, in seiner irdischen Substanz kann der Mensch keine Ehre finden. Gott ist es, der den Menschen in seiner ganzen Existenz 'aus dem Staub, dem Dreck zieht' und ihn somit in einen Raum der Würde stellt.

zitierte Joelbuch die Umkehr im Handeln des Menschen auf äußerlich sichtbare, kollektive Beschämung beziehen, finden sich zahlreiche Texte, die sich ausdrücklich auf die im „Herzen“ verankerte Verantwortung des Einzelnen beziehen. Auch diese Ethisierung folgt der Logik des göttlichen Ehrenmonopols und der Allmacht (All-Ehre) Gottes. In der Logik der Ehre schaffen Äußerlichkeiten die existentiellen Unterschiede. Es kommt darauf an, was ein Mensch von sich zeigt, wie er 'Ehre erweist'. Es wäre aber eine Einschränkung der Allmacht Gottes, würde er nicht auch die Beweggründe des Handelns, die noch vor der Tat 'im Herzen' bewegt werden, kennen.⁹⁶ Damit wird die Steuerungs- und Kontrollfunktion der äußeren Ehre deutlich eingeschränkt, ja sogar bewusst konterkariert.

Gleichfalls wäre es eine Inkonsistenz des einzigen Gottes, wenn er mit unterschiedlichen Moralkodizes die Motive des menschlichen Handelns und seine Ausführung prüfen würde. 'Ein Gott – eine Tora - eine Ethik' in dieser Konsequenz beanspruchen die Weisungen des 'Königs der Ehre' universale Normen zu sein.⁹⁷ Sie entwerten und ersetzen nationale, partikularistische Moralkodizes (Ehrenkodizes).⁹⁸ Die Interpretation und Befolgung dieser globalen allgemeinverbindlichen Normen muss prinzipiell allen Menschen plausibel und möglich sein. Israel ist aufgerufen, in seiner Tora-Treue Zeichen dieser universalen Anwendbarkeit von Normen zu sein: „Ihr sollt auf sie achten und sollt sie halten. Denn darin besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennen

⁹⁶ Auch hier gilt die Feststellung Armin Kreiners, „in der Entwicklung der Gottesvorstellungen ist der Übergang von polytheistischen zu monotheistischen Vorstellungen von überragender Bedeutung.“ Entscheidend ist nach seiner Ansicht, „dass der Monotheismus eine Logik entwickelt, die bestimmte vorher als unproblematisch erachtete Aussagen über die Gottheiten ausschließt. Dass ein Gott entsteht und vergeht, dass er anderen Gottheiten untergeordnet ist, dass er eheähnliche Verbindungen mit ihnen geht, dass er in seinem Wirken von ihnen eingeschränkt wird, dass er seine Macht mit anderen teilen muss, dass sein Zuständigkeitsbereich und seine Gegenwart funktional oder regional begrenzt sind, all diese und ähnliche Dinge lassen sich von dem einzigen Gott nicht mehr problemlos behaupten. Insofern bedeutet der Übergang zum Monotheismus einen gravierenden Wandel im Gottesverständnis. Dieser Übergang besteht langfristig nicht darin, dass jetzt nur mehr einer von mehreren Göttern als existent behauptet und verehrt wird. Zwangsläufig verändert sich auch die Vorstellung von diesem einen Gott. Ihm werden Eigenschaften zugesprochen, die vorher von keiner einzelnen Gottheit sinnvollerweise behauptet werden konnten.“ KREINER 2006, S. 169f.

⁹⁷ In der Sprache der Kritiker des Monotheismus ist die Idee einer für alle verbindlichen Ethik christlicher „Missionarismus“ der „in jedem Weltmachtauftritt und in jedem Globalisierungseifer“ noch mitwirke. WALSER 2000, S. 19f. In der Suche nach einer „globalisierbaren Ethik, am charmantesten begründet mit der Sorge um den Planeten“, sieht Martin Walser christliches Erbe. WALSER 2000, S. 17f. Sein Plädoyer dagegen lautet: „Hiesig bleiben! Keine zentralistischen Visionen. Bloß keine Ethik für alle. Bloß keinen säkularisierten, auf Demokratie frisierten Monotheismus.“ WALSER 2000, S. 19. Diese Kritik der universalistischen Ethik begründet Walser mit dem christlichen Gottesbild, das er pointiert auf den eifersüchtigen Gott zurückführt, in dem er die Ursache allen Bösen sieht: „Wir sind nicht böse von Natur aus, sondern werden es, wenn wir uns unterwerfen müssen, einer Regel, einer Konvention, einem Gebot, einer Macht. [...] Von uns wird verlangt oder erwartet, daß wir uns fügen, einordnen, benehmen, unterwerfen. Vom Christentum an. Vom eifersüchtigen Gott an. Das macht böse, daß wir anders sein möchten, als man uns läßt.“ WALSER 2000, S. 16. Walser übersieht aber, dass der 'eifersüchtige Gott' wenn er als 'einziger Gott' verehrt wird, nicht mehr eifersüchtig auf andere Götter sein kann. Diese sind dann nur noch 'Nichts'. Ein Gott der aber nicht mehr mit 'Ebenbürtigen' kämpfen muss, denn nur solche sind in der Logik der Ehre des Kampfes würdig, kann zum Vorbild eines nicht gewalttätigen friedlichen Lebens werden.

⁹⁸ Dass Israel seit dem Exil so denken konnte, dürfte auch mit der Erfahrung des babylonischen Weltreichs zusammenhängen, dass innerhalb seiner Grenzen durch die erstarkte Zentralgewalt und Gesetzgebung partielle Fehden und Konflikte befriedete.

lernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk.“(Deuteronomium 4,6).⁹⁹ Ebenso deutlich formuliert Jesaja den Anspruch des einen Gottes, eine verbindliche universalistische Ethik zu verkünden: „Horch her, ihr Völker, hört auf mich, ihr Nationen! Denn von mir kommt die Weisung und mein Recht wird zum Licht der Völker.“(Jesaja 51,4) Dann erübrigt sich auch, diese Ethik durch eine partikuläre äußerliche Herrschaft abzusichern.¹⁰⁰ Dieses Gesetz, so resümierten die ersten Christen, gehört nicht allein einem Volk, sondern gilt allen Völkern und Nationen.

Der biblische Monotheismus relativiert mit seiner Verlagerung des göttlichen Interesses auf die inneren Motive des Menschen die Bedeutung der äußeren Darstellung von Ehrerbietung und Gehorsam gegenüber Gott im kultischen Handeln, wie J. Assmann zusammenfassend feststellt: "Das umstürzend Neue aus dem exklusiven Monotheismus ist, dass er nicht nur Sache des Kults und vielleicht auch des allgemeinen Weltverhältnisses ist, sondern die gesamte Lebensführung (...) regeln will."¹⁰¹

Die Ehre Gottes verändert das Verständnis von intimer Zurückgezogenheit und Öffentlichkeit, denn der innere Raum des Lebens ist geöffnet zu Gott. Der Mensch soll nun in die Heimlichkeit gehen, um eben keine Ehre vor den Menschen zu suchen, sondern um sich vor das Angesicht Gottes zu stellen. „Wenn ihr betet, macht es nicht wie die Heuchler. Sie stellen sich beim Gebet gern in die Synagogen und an die Straßenecken, damit sie von den Leuten gesehen werden. Amen, das sage ich euch: Sie haben ihren Lohn bereits erhalten. Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten.“(Matthäus 6,5f) So wird in diesem abgeschiedenen Raum auch die `Heimlichkeit der Ehre` gebrochen, da sie vor dem `König der Ehre` als der entscheidenden Instanz des menschlichen Lebens keine Wirkung mehr entfalten kann.

So von Gott im Innern angesehen zu sein, erübrigt auch ein Verhalten ritueller Selbstbeschämung: „Sie sagten zu ihm: Die Jünger des Johannes fasten und beten viel, ebenso die Jünger der Pharisäer; deine Jünger aber essen und trinken.“(Lukas 5,33) Die daraus folgenden Verhaltensänderungen des Jüngerkreises waren offenbar so auffällig, dass sie wiederholt beim religiösen Establishment auf Widerspruch stießen. Matthäus schildert im 15. Kapitel seines Evangeliums einen solchen Eklat: „Da kamen von Jerusalem Pharisäer und Schriftgelehrte zu Jesus und sagten: Warum missachten deine Jünger die Überlieferung der Alten?

⁹⁹ Wenn Israel von dieser Aufgabe abweicht, dann gilt, dass die anderen Völker es an Gesetzestreue sogar übertreffen können: „Aber es war böse und widersetzte sich meinen Rechtsvorschriften mehr als die Völker und meinen Gesetzen mehr als die Länder ringsum“ (Ezechiel 5,6).

¹⁰⁰ Der `Spielraum` der Ehre wird in diesem Wandlungsprozess von der äußeren Darstellung auf den inneren Gewissensbereich verschoben. Nicht mehr durch ehrenvollen Aufwand nach den Regeln der Gruppe sondern durch innere Orientierung an den universalen Geboten Gottes und durch ethisches Handeln wird Ehre unter Beweis gestellt. Das um Ehre besorgte Handeln muss nicht mehr in der Öffentlichkeit erfolgen, da nur Gott über die Gesinnung richtet und alles Tun nicht der Ehre des Handelnden, sondern der Ehre Gottes dient. Diese Bedeutung hat in der Rede von der `inneren Ehre` ihren – missverständlichen - Ausdruck gefunden.

¹⁰¹ ASSMANN 2006, S. 46.

Denn sie waschen sich nicht die Hände vor dem Essen.“ Offenbar provozierte die Reduzierung von rituellen Reinigungsriten (Schmutz bedeutet Unehre – Reinheit ehrt) die religiösen Autoritäten. Jesus eskaliert die Provokation, indem er den Fragenden selbst eine Gebotsübertretung unterstellt: „Warum missachtet denn ihr Gottes Gebot um eurer Überlieferung willen? Gott hat gesagt: Ehre Vater und Mutter!, und: Wer Vater oder Mutter verflucht, soll mit dem Tod bestraft werden. Ihr aber lehrt: Wer zu Vater oder Mutter sagt: Was ich dir schulde, erkläre ich zur Opfergabe!, der braucht seinen Vater oder seine Mutter nicht mehr zu ehren. Damit habt ihr Gottes Wort um eurer Überlieferung willen außer Kraft gesetzt.“ (ebd. Vers 3-6) Er steuert damit direkt auf die hier in Frage stehende Logik der Ehre zu, die er in der ihr eigenen Tendenz zur Fassade und 'Schaustellung' bloßstellt. Denn die äußerlich ehrenvolle Erklärung der geschuldeten Unterhaltsleistung an die Eltern zu einer Opfergabe für den Tempel nimmt dem ursprünglichen göttlichen Gebot seine Wirkung. Geraubt wird den Eltern der Unterhalt, der ihnen - nicht nur im Dekalog - zugesprochen wurde (Vgl. Exodus 20,12; Deuteronomium 5,16; Sirach 3,2; Sprüche 28,24). Nochmals mit Rückgriff auf die biblische Überlieferung entlarvt Jesus die Schriftgelehrten und Pharisäer mit dem Satz: „Ihr Heuchler! Der Prophet Jesaja¹⁰² hatte Recht, als er über euch sagte: Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit weg von mir. Es ist sinnlos, wie sie mich verehren; was sie lehren, sind Satzungen von Menschen.“ (Matthäus 15,8f) Die von den Pharisäern praktizierte partikuläre Logik der Ehre entspricht nicht dem von Jesus gepredigten universalen Heilswillen Gottes. Und mit der Erläuterung an die überraschten und überforderten Umstehenden betont er noch einmal, dass er eine Alternative zur Logik der Ehre verkündet: „Begreift ihr nicht, dass alles, was durch den Mund (in den Menschen) hineinkommt, in den Magen gelangt und dann wieder ausgeschieden wird? Was aber aus dem Mund herauskommt, das kommt aus dem Herzen, und das macht den Menschen unrein.“ (Matthäus 15, 17f) Nicht die äußerlich identifizierbare kultisch 'unreine' Speise verdirbt und vergiftet den Menschen, sondern der in seinem Inneren entstehende Gedanke, der sich im Wort äußert und wie Gift die Beziehungen der Menschen zerstören und verderben kann. Dass es hier um zwei Logiken geht, die kaum miteinander überein zu bringen sind, zeigt sich an der Reaktion der Jünger und der Pharisäer: „Da kamen die Jünger zu ihm und sagten: Weißt du, dass die Pharisäer über deine Worte empört sind.“ (Matthäus 15,12) Dass es nicht nur den Pharisäern, sondern den meisten der in einer *shame and honor culture* aufgewachsenen Menschen schwer fällt, diese neue Lehre zu verstehen, zeigt sich daran, dass Jesus sie auch seinen Jüngern eigens erläutern muss. (Matthäus 15,16)

Diese Verschiebung vom äußerlich-rituellen, die Ehre sichernden und die Schande vermeidenden Handeln zu einer Herzens-geleiteten Praxis des Sozialen zeigt sich daran, dass ähn-

¹⁰² Die Ablösung der Logik der ich-bezogenen Logik der Ehre durch eine auf das Gemeinwohl ausgerichtete Logik des Friedens wird im 58. Kapitel des Jesajabuches eindringlich geschildert. In diesem Kapitel wird die Logik der Ehre mit der Logik des Friedens gegenläufig ineinander verwoben. Wo hierarchische Herrschaftsverhältnisse beendet werden („Wenn du der Unterdrückung bei dir ein Ende machst“ V. 9) genauso wie die Ehrabschneidung auf dem Markt, („auf keinen mit dem Finger zeigst und niemand verleumdest“ V.9),) sondern stattdessen der andere als Notleidender in den Blick kommt („dem Hungrigen dein Brot reichst und den Darbenden satt machst“ V.10), da lässt Gott seinen Lichtglanz in das Leben leuchten („dann geht im Dunkel dein Licht auf und deine Finsternis wird hell wie der Mittag“ V.10)

lich dem rabbinischen Judentum, das der jesuanischen Lehre nicht so fern stand, das frühe Christentum in seiner Frömmigkeit kaum kultisch-rituell geprägt war. Die ersten Christen trafen sich in ihren Häusern, hörten die Schrift, beteten, sangen, teilten ihre Gaben in einem Erinnerungsmahl.¹⁰³ Sie errichteten keine Kultstätten und Tempel. Eine Berufsgruppe von Kult-Priestern, findet sich in den ersten Generationen der Christen nicht. Dafür treten – als Neuerung gegenüber dem Umfeld – erstmals Sozialberufe im Kontext der Religion auf. DiakonInnen und Witwen übernehmen Verantwortung für Kranke, Arme und Fremde.

Die Entstehung umfangreicherer Liturgien und eines stellvertretend-vermittelnden 'priesterlichen Amtes' ist dagegen als eine Anpassung an die Formen einer ständisch geprägten Umwelt zu sehen und kann nicht zwingend aus der Botschaft Jesu vom nahen und menschenfreundlichen Gott selbst abgeleitet werden. Die seit dem 3. Jahrhundert zunehmende Ritualisierung und Klerikalisierung des Christentums kann hier nicht dargestellt werden. Sie dürfte eher dem Einfluss der spätantiken Kulte und dem von der gentilen Kultur des Frühmittelalters geförderten Wiedererstarken des ständischen Ehrbegriffs geschuldet sein. Sie war jedoch für die Beruflichkeit der Kirche – auch ihre Zerklüftung – bestimmend.¹⁰⁴

1.2.4 Die Ehre Gottes - seine Beschämung am Kreuz

Schwäche zu zeigen, ist in der Logik der Ehre unangebracht. Verletzung und Beleidigung muss mit Gegengewalt beantwortet werden. Einen klaren Gegensatz zu diesem Denken markiert die Aufforderung Jesu in der Bergpredigt: „Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange

¹⁰³ Auch in anderen Religionen ist die Hinwendung zu 'nahen' Göttern durch häusliche-private Riten und Praktiken geprägt.

¹⁰⁴ Ohnehin darf man annehmen, dass in der ständischen Kultur lebende Christen 'wider besseres Wissen' an Elementen des ständischen Ehrenkomplexes festhielten. Er wirkte weiterhin zentrierend auf das kirchlichen Denken und Handeln – nicht nur in der katholischen Kirche. Max Weber hat diese Zentrierung des Denkens auf die Ehre anhand des calvinistischen Begriffs der Nächstenliebe beschrieben. Er konstatiert für die reformatorische Weltsicht: „Die Welt ist dazu – und nur dazu – bestimmt: der Selbstverherrlichung Gottes zu dienen, der erwählte Christ ist dazu – und nur dazu – da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote an seinem Teil zu mehren. Gott aber will die soziale Leistung des Christen, denn er will, daß die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß und so eingerichtet werde, daß sie jenem Zweck entspreche. Die soziale Arbeit des Calvinisten in der Welt ist lediglich Arbeit 'in majorem gloriam Dei'. [...] Die 'Nächstenliebe' äußert sich – da sie ja nur Dienst am Ruhme Gottes, nicht: der Kreatur, sein darf – in erster Linie in Erfüllung der durch die lex naturae gegebenen Berufsaufgaben, und sie nimmt dabei einen eigentümlich sachlich-unpersönlichen Charakter an: den eines Dienstes an der rationalen Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen Kosmos.“ WEBER 2006, S. 92f. Die andere Person wird unter einem in Zügen der Logik der Ehre verstandenen Gebot der Verherrlichung Gottes (strikte Unterwerfung unter den vermeintlichen Willen Gottes, in der ständischen Logik seine Ehre zu mehren) nur 'Mittel zum Zweck'. Caritas wird zum gehorsamen Vollzug des strengen väterlich-göttlichen Willens. Die mütterliche Seite Gottes, ihr spielerischer Umgang mit der Welt in der Gestalt der Weisheit wird ausgeblendet. (Vgl. Sprüche 8,13) Es ist eine 'patriarchalische Ehre Gottes', die Calvin vertritt. In der katholischen Kirche, die im Gegensatz zur calvinistischen Lehre die Verehrung Gottes im Wesentlichen im Kult verankert sieht, wird eine im Ehrenkomplex als 'Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot' aufgefasste Caritas zur Außendarstellung der Kirche, zum Kleid der Kirche, das ihren Leib zugleich verhüllt und zeigt: „Wo das Zeugnis des Lebens durch das Zeugnis des Wortes bereichert wird, vermittelt sich Caritas als Kleid der Kirche. An der Liebe soll man sie erkennen. Ihre Worte sollen ansprechen, was zur Tat bewegt.“TEBARTZ-VAN ELST 2012, S. 1. In einer solchen Interpretation lauert allerdings die Gefahr, dass die Caritas nicht dem Leib der Kirche zugerechnet wird. Sie ist nicht Auge, Hand oder Herz der Kirche, sie ist der Kirche nur als etwas Äußerliches umgehängt.

schlägt, dann halt ihm auch die andere hin.“(Matthäus 5,29) Die Hinnahme einer `Ohrfeige´ markiert in der Logik der Ehre zunächst eine deutliche Statusdifferenz. Bei Matthäus aber wird der Austeiler der Ohrfeige als ungerecht Handelnder beschrieben, der eine Ohrfeige in der Logik der Ehre `verdient´ hätte. Statt diese auszuteilen, werden die Jünger zur demonstrativen Hinnahme einer weiteren beleidigenden Ohrfeige,¹⁰⁵ d.h. zum Zulassen einer Beschämung ermuntert. Dies ist zugleich das Signal dafür, dass jemand das Spiel der Ehre nicht mehr mitspielt, dass er sich der Logik der Ehre entzieht.¹⁰⁶

Diese Negation der Logik der Ehre wird vor allem im Tod Jesu deutlich, der in den Evangelien als höchste Beschämung dargestellt wird. Schon die Tötung und die vielleicht noch vorausgehende Beleidigung sind der tiefste Punkt der Schwächung des Menschen. So wie die Ehre mit Macht und Wirksamkeit gleichgesetzt wird, so werden Schwäche und Wirkungslosigkeit als Schande und Beschämung gewertet. Noch tiefer kann die Schwächung nur getrieben werden, wenn das Sterben selbst als ein Akt der Beschämung inszeniert wird. Das war der Sinn der Kreuzigung.

Die Jünger und Jüngerinnen Christi haben dies deutlich erkannt. Der von Ihnen verehrte Jesus war der in der Öffentlichkeit am Kreuz Beschämte geworden. Vor dieser Schande konnte man in der Logik der Ehre nur davon laufen - damit sie einen nicht noch selber infiziert. Die erste Reaktion der Jünger folgt dieser Logik. Die Jüngerinnen, die in der Logik der Ehre ohnehin niedere Plätze einnahmen und die sich in der Gegenrichtung aufmachen, um den `unreinen´ Leichnam Jesu zu suchen, waren die ersten, die im Kreuzestod die Einsetzung und Bestätigung einer neuen Logik göttlichen und menschlichen Handelns erkannten. Für sie hatte mit der Kreuzigung die Umkehrung der Logik der Ehre ihren Höhepunkt erreicht. Denn mit dem Kreuz war in der Logik der Ehre das absolute Ende erreicht. Tiefer konnte ein Mensch nicht fallen. In der Logik des Friedens aber hatte sich der Mensch Jesus als absolut friedfertig bis in den Tod gezeigt. Er hatte nicht auf seine Macht und Ehre gesetzt (vgl. Matthäus 26,53), sondern sogar seine Feinde in das Netz seiner universalen Liebe einbezogen (vgl. Lukas 23,34). Diese göttliche Vision des Friedens, so der pfingstliche `Geistesblitz´ der Jüngerinnen und Jünger lässt sich nicht abtöten. Der grenzenlos Friedfertige ist der, der die Vision des Friedens nachhaltig-ewig verkörpert. Er ist der Mensch, an dem der lebendige Gott sein Wohlgefallen hat und den er aus dem Tod erweckt. Jesus ist der Inbegriff von Gottes Kind/Sohn und lebt bei ihm für immer.

Die in der hebräischen Bibel bereits vollzogene Abhebung Gottes aus den Gesetzen der Ehre wird im Leben und Sterben Jesu so persönlich bezeugt, dass sich den Jüngerinnen und Jüngern die Augen für die eigene Tradition öffnen. Sie besingen hymnisch die Auferweckung ihres Herrn als Erhöhung des Erniedrigten.(Philipper 2,5-11) Immer wieder wird in den Tex-

¹⁰⁵ „Der Schlag mit der Hand ins Gesicht des Gegenübers ist eine Attacke auf die Ehre des Menschen schlechthin: die Ohrfeige, die ja ohne Hilfsmittel, ohne Instrument oder Waffe, ausgeführt wird, zerstört die vom Anstand gebotene Distanz zwischen den Körpern. Die geschlagene Person wird in einem elementaren Sinn wenigstens für einen Moment ihrer Souveränität und Autonomie beraubt und bloßgestellt. Der Geohrfeigte verliert sein Gesicht.“ SPEITKAMP 2010, S. 26.

¹⁰⁶ Vgl. hierzu die aufschlussreiche `Kurzerzählung Geschichte der Ohrfeige´ in: vgl. SPEITKAMP 2010, S. 25–68.

ten der griechischen Bibel die Erkenntnis der JüngerInnen Jesu, dass die Logik der Ehre in der Verkündigung Jesu eine massive Relativierung, ja sogar Umkehrung erfahren hat, beschrieben. Vor allem den Armen und Verachteten wird Ehre zugesprochen und damit Gegenstrategien zu der herrschenden Gesellschaftskonzeption entwickelt.¹⁰⁷ Insbesondere Paulus verdeutlicht diese Umkehrung der verbreiteten Codierung der Ehre. Er und seine Begleitung rechnen sich zu den Verachteten. (1 Korinther 4,11-13) Die Reichen und Angesehenen fordert er auf, ihre alten Verhaltensmuster zu ändern, denn „das Schwache der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen“ (1 Korinther 1,26-29). Wenn er die Gemeinde im Bild eines Körpers beschreibt, dann betont er, dass die am meisten verachteten Teile besonders zu ehren seien. (1 Korinther 12,22-24). Die Annahme von Schmähungen, Verfolgung und konkretem Leiden soll um des Reiches Gottes und des Friedens willens nicht umgangen werden. (Matthäus 5,11; Lukas 6,22)¹⁰⁸

Wie die Botschaft von der Aufhebung der Logik der Ehre durch den Kreuzestod Jesu in den Verständnishorizont einer weitgehend durch ständische Vorstellungen geprägten Gesellschaft verkündet wurde, lässt sich am Beispiel des Hebräerbriefes gut aufzeigen: Der Autor des Briefes stellt den Abfall der Israeliten in der Wüste als Untreue gegenüber ihrem 'Patron' dar.¹⁰⁹ Sein 'Klient', das Volk Israel, hat den Kompetenzen seines 'Wohltäters' nicht getraut oder ihm sogar Hinterhältigkeit unterstellt. Wenn das Verhältnis Gottes zu Israel hier im Stil eines antiken Patron-Klienten-Verhältnisses beschrieben wird, dann ist Unglaube eine Beleidigung, eine Verletzung der göttlichen Ehre. Die Ungläubigen ziehen sich in dieser Logik den Zorn Gottes zu. Sie haben sich selbst den Eingang in die Ruhe des Landes unmöglich gemacht.¹¹⁰ Ähnlich hat Israel, so der Verfasser, bis zur Gegenwart seinen Patron erzürnt und der Zorn Gottes ist deshalb noch angestiegen. Wie Ulrike Wagener feststellt, arbeitet der Hebräerbrief zwar mit den Logiken der Angst vor dem 'Patron', also in der Logik der Ehre. Aber diese setzt er dazu ein, seine AdressatInnen zum Widerstand gegenüber dem Anpassungsdruck der Gesellschaft zu motivieren und die Angst vor den Machthabern zu brechen. Sie sollen gegenüber dem Urteil der Gesellschaft immunisiert werden, denn diese sieht den Kreuzigungstod Jesu und alle, die mit ihm zu tun haben, als ehrlos und schändlich an. So kehrt der Hebräerbrief vor dem ständischen Verständnishorizont die Begriffe von Ehre und Schande um: „Was gesellschaftlich als Ehre gilt, ist Schande vor Gott, und was in der Gesellschaft als ehrenrührig angesehen wird, bringt Ehre in den Augen Gottes. Er entwickelt also ein alternatives, gegengesellschaftliches Modell von Ehre und Schande“.¹¹¹ Für dieses neue Modell des Denkens, Handelns und Fühlens steht deshalb das Kreuzzeichen.

¹⁰⁷ Vgl. JANSSEN/KESSLER 2009, S. 98.

¹⁰⁸ Vgl. JANSSEN/KESSLER 2009, S. 98.

¹⁰⁹ Vgl. Psalm 95,

¹¹⁰ Vgl. WAGENER 1999, S. 687.

¹¹¹ WAGENER 1999, S. 691.

1.3 Fazit: 'Gott allein ehren' als Vision des Friedens

Der Begriff der 'alleinigen Ehre Gottes' ist im Judentum und Christentum eng mit der monotheistischen Reflexion des Gottesbildes verbunden. Wo alle Ehre bei Gott monopolisiert wird, wird dem Ehrenhandel der archaischen und ständischen Gesellschaften der Boden entzogen. Damit wird aber die tragende Grundlage dieser Gesellschaften (shame and honor societies) in Frage gestellt. Der durch die jesuanische Botschaft zugespitzte und radikalisierte Anspruch der alleinigen Ehre Gottes hat somit einem radikalen gesellschaftlichen Wandel Bahn gebrochen. Dieser ist geprägt von den Ideen der Menschenwürde und einer universalen Ethik, der Autonomie und Gewissensbindung des Individuums, des Gewaltverzichts und der Ausübung von Herrschaft als Dienst, der Neudefinition der Geschlechterverhältnisse und der Generationenbeziehungen.¹¹² Aber auch die Religion selbst ist durch die monotheistische Zuspitzung des Gottesbildes in einen radikalen Wandel gezogen worden. Gott die Ehre zu bringen, kann nun nicht mehr mit dem äußerlichen Vollzug von Riten und Gesetzen identifiziert werden. Denn nicht nur die weltlichen Vermittlerinstanzen sind durch diese neue Sichtweise in Frage gestellt worden, sondern gleichermaßen die religiösen Stellvertretungs- und Vermittlungsansprüche. Das Christentum (wie das Judentum) zeigt sich insofern als eine Religion der Revolution¹¹³ und des Bruchs.¹¹⁴ Denn es bricht mit einer Logik, die ständische und archaische Gesellschaften über Jahrtausende weltweit stabilisiert hat. Der Aufbau einer neuen Gesellschafts- und Sozialordnung auf der Lehre der alleinigen Ehre Gottes ist dagegen erst seit einigen Jahrhunderten in wenigen Regionen der Erde in Erprobung. Von ihrem Anspruch, zum Frieden und zum guten Leben der Menschheit beizutragen, ist die Wirklichkeit noch weit entfernt. Wie die Diskussion um das monotheistische Gottesbild zeigt, erscheint dieses vielen Zeitgenossen, durch die Brille einer zweitausendjährigen Rezeptionsgeschichte

¹¹² Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanum *Gaudium et Spes* nimmt auf diesen Wandel Bezug, wenn sie feststellt: „Damit aber erfahren die überlieferten örtlichen Gemeinschaften, wie patriarchalische Familien, Clans, Stämme, Dörfer, die verschiedenen Gruppen und sozialen Verflochtenheiten einen immer tiefer greifenden Wandel. [...]; zugleich gestaltet er in Jahrhunderten gewordene Denk- und Lebensformen der Gesellschaft völlig um.“ (GS 6).

¹¹³ Karl Rahner hat diese revolutionäre und kritische Wesenseigenschaft der Kirche im 'Handbuch der Pastoraltheologie' von 1970 wie folgt beschrieben: „Die Kirche ist also gerade als sie selbst die Institution des Kampfes gegen jenes bloß Institutionelle, das beansprucht, Platzhalter und Repräsentant Gottes zu sein; wenn 'Revolution' die kämpferische Verneinung eines bestimmten Abgegrenzten als des Endgültigen ist, dann ist die Kirche die Revolution in Permanenz. Denn ihre letztlich einzige Aufgabe ist es, Gott die Ehre zu geben und den Menschen zu retten, indem sie ihn aus seiner Definitivität immer neu hinauszwingt in die Kapitulation vor dem Gott, den man als wahren Gott nur hat, wenn man ihn (real und nicht nur in Worten) als den bekennt, der über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben ist und darum auch noch einmal unsere Transzendenz auf ihn hin zum von uns unverfügbaren Geheimnis für uns selbst macht, das unverfügt und unverwaltet über uns verfügt und waltet. Daß sie diese beständige Revolution und Destruktion der Götzen bleibt und nicht am Ende ihren ganzen „Religionsbetrieb“ mit Gott selbst verwechselt (ihre wesenhafte Versuchung), das ist das bleibende Wunder der Gnade, das ihr verheißen ist und das sie immer staunend entdeckt, um es zur Kritik an sich selbst zu kehren, mit dem gelassenen Bewußtsein, daß diese Kritik am Selbstvollzug ihres faktischen Wesens ein Stück ihres Wesens selbst ist, in ihr selbst liegt und keines außer ihr liegenden Horizontes bedarf, weil der unendliche kritische Horizont, Gott selbst, sich ihr in Gnade schenkt, und zwar auch als Kritik an ihr selbst.“ RAHNER 1970, S. 127f.

¹¹⁴ Weil das Christentum eine Religion des Bruchs ist, erscheinen auch alle Versuche der Reform von Kirche und Gesellschaft auf der Grundlage der Botschaft von der 'Ent-Ehrung der Welt' und der 'Würdigung der Menschen', wie sie z.B. das II. Vatikanum unternommen hat, in der Gestalt des 'Bruchs'.

betrachtet, eher eine Mehrung der Gewalt, als des Friedens unter den Menschen gefördert zu haben.

Aus den vorangehenden Ausführungen dürfte jedoch auch deutlich geworden sein, dass in dieser Rezeptionsgeschichte kulturelle und religiöse Elemente tief miteinander verwoben sind. Religiöse Lehre und kulturelle Praxis liegen oft miteinander im Widerstreit – ebenso wie religiöse Praxis und kulturelles Wissen oft gegeneinander stehen. Von einer Inkulturation des Christentums in die moderne Gesellschaft ließe sich deshalb erst sprechen, wenn die Kirche und die Gesellschaft gleichermaßen die exklusivistischen, patriarchalen, rassistischen, hierarchischen, transparenzfeindlichen, akkumulativen und gewaltfördernden Logiken der Ehre überwunden hätten. Oder positiv gewendet, wenn Kirche und Gesellschaft sich gleichermaßen von einer Vision des Friedens leiten ließen. Diese soll im Folgenden näher beschrieben werden.

2 Theo-Logik des Schalom

Die Ausschaltung der Logik der Ehre durch ihre Monopolisierung bei Gott ermöglicht eine neue Vision und eine neue Kultur. Im Mittelpunkt dieser Vision steht nicht mehr die Ehre der Menschen, sondern der Friede und die Einheit der Menschen untereinander und mit Gott. Da die Erde durch Gott 'ent-ehrt' ist, ihr die Ehre entzogen ist, sind Wettbewerbe und Kämpfe um Ehre und ihre Äquivalente Macht, Geld, Territorien u.a.m. sinnlos geworden. Vor dem Gott, der die Ehre aller Völker bei sich vereint, erzeugt es keine Ehre mehr, wenn man Macht und Geld für sein eigenes Ansehen 'kriegen' will. Dieser Gott, der in Frieden lebt, sucht die Einheit und den Frieden mit allen Menschen. Sie sind vor ihm nicht mehr wetteifernde Völker, sondern eine Familie, ein einziges Volk. Sie sollen deshalb nicht mehr nach der Logik der Ehre, sondern nach der Logik des Friedens leben.

Wenn im bisherigen Duktus dieser Arbeit von 'Frieden' die Rede war, bedeutete dies im Blick auf die biblischen Texte in der Regel eine Übersetzung des hebräischen Wortes *shalom* und des griechischen Wortes *eirene*. Der deutsche Begriff 'Frieden' gibt den Bedeutungsgehalt dieser Wörter jedoch nur begrenzt wider. Deshalb soll zunächst der hebräische Begriff des *shalom*, der auch auf den Wortgebrauch der griechischen Bibel Einfluss nahm, näher erläutert werden. Nur vor diesem Hintergrund kann die Vision des Friedens/*Schalom* näher verstanden werden.

2.1 Schalom als Frieden, Einheit und Heil

Wenn in der hebräischen Bibel von Frieden die Rede ist, steht im Originaltext meistens das Wort *shalom*. Seine Wortbedeutung wird im deutschen Begriff Frieden nur unvollständig wiedergegeben. Sie reicht weit darüber hinaus. Das hebräische Wort *shalom* (שלום) leitet sich von der gemeinsemitischen Verbform *slm* ab. Das Bedeutungsfeld dieses Verbstammes beschreibt Stendebach mit Begriffen wie 'wohlbehalten sein, unversehrt sein, heil sein' (ugaritisch), 'freundlich/friedlich sein' (akkadisch, babylonisch), 'unversehrt/heil/gesund sein/werden, Erfolg haben, wohlbehalten zurückkehren, vollständig/einwandfrei

sein/werden, erhalten bleiben, befriedigt werden mit, ganz/vollständig bekommen/erhalten, einwandfrei/günstig sein/werden' (bezüglich eines Omen). Im hebräischen D-Stamm bedeutet es 'unversehrt erhalten/bewahren, vollenden, voll bezahlen, betreuen, verwalten, heil machen, sicher hinbringen, vollständig übergeben, auffüllen, ersetzen, restituieren,¹¹⁵ ganz durchführen, fertig machen, endgültig regeln, einen Zeitraum anfüllen'.¹¹⁶

Auch in der Nominativform ist die Bedeutung von *shalom* weit gespannt. Man hat nach Grundbedeutungen gesucht und sie als 'Ganzheit' oder zufriedenstellende 'Genugtuung' benannt. Zutreffender scheint die Annahme, dass mit *shalom* ursprünglich ein 'Wohlbefinden' auch im kollektiven Sinne gemeint war.¹¹⁷ Auf jeden Fall greift eine Übersetzung, die *shalom* als Gegenbegriff zum 'Krieg' begreift, zu kurz.¹¹⁸ Aufgrund seiner Bedeutungsvielfalt ist *shalom* jedenfalls weder primär noch hauptsächlich mit 'Frieden' zu übersetzen.¹¹⁹ Die Begriffe der Ganzheit, der Unversehrtheit und des Heilseins kommen der Bedeutung näher.¹²⁰ Angesichts seiner Bedeutungsbreite lässt sich *shalom* durch kein deutsches Wort exakt widergegeben. *Schalom* ist auf eine einfache Formel gebracht der Ausdruck all dessen, „was der alte Orientale als Inhalt des Segens begehrt“.¹²¹

Dies kommt sehr deutlich im 85. Psalm zum Ausdruck. Im 9. Vers heißt es: „Ich will hören, was Gott redet: *shalom* verkündet der Herr seinem Volk und seinen Frommen, den Menschen mit redlichem Herzen.“ Im Vers 11 werden in der deutschen Übersetzung dieser *shalom*-Verkündigung die Begriffe 'Huld und Treue' (*chäsäd w'amät*, hebr.: חסד ואמת) 'Gerechtigkeit' und Friede (*zedak w'schalom*, hebr.: צדק ושלום) verwendet. Im Vers 13 heißt es in einer Zusammenfassung der materiellen und immateriellen Aspekte des *shalom*: „Auch gibt der Herr dann Gutes und unser Land gibt seinen Ertrag.“ (Eigene Übersetzung) Stendebach sieht im Begriff *shalom* deshalb die Beschreibung eines erstrebenswerten Zustandes, eine verlockende und verpflichtende Zielperspektive: "Schalom ist ein zutiefst positiver Begriff, der mit den Vorstellungen von Unversehrtheit, Ganzheit, Heilsein von Welt und Mensch zu tun hat. Dem muß Genüge geleistet, das muß wiederhergestellt werden, wenn es gestört oder verletzt ist. Vielleicht läßt sich mit aller Vorsicht - ohne sich auf eine begriffliche Fixie-

¹¹⁵ In den Bedeutungen von 'ersetzen, restituieren, voll bezahlen' schwingt wohl die Vorstellung mit, dass eine aus dem Gleichgewicht geratene und gestörte Beziehung durch ein entsprechendes *shalom*-Handeln wieder ins Gleichgewicht gebracht werden muss. Das Nomen *shalom* beinhaltet deshalb immer auch gerechte und stimmige Verhältnisse. Vgl. SEDLMEIER 2004, S. 43 Die enge Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden ist schon in der hebräischen Wortbedeutung mitgegeben.

¹¹⁶ Vgl. STENDEBACH 1995, S. 15.

¹¹⁷ Vgl. LIWAK.

¹¹⁸ Auch das II. Vatikanum greift auf diese weite Bedeutung von *shalom* zurück: „Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist; er läßt sich auch nicht bloß durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern; er entspringt ferner nicht dem Machtgebot eines Starken; er heißt vielmehr mit Recht und eigentlich ein 'Werk der Gerechtigkeit' (Jes 32,17).“ (GS 78).

¹¹⁹ In der Bedeutung von 'Frieden' im Gegensatz zum 'Krieg' wird *shalom* nur an relativ wenigen und vor allem zeitlich auffallend späten Stellen in der Bibel verwendet. SCHMID (1971), S. 58.

¹²⁰ Vgl. SCHMID (1971), S. 45.

¹²¹ STENDEBACH 1995, S. 18.

rung einzulassen - sagen, daß Schalom eine überaus positive Seinsqualität bezeichnet, die in verschiedenen Kontexten die verschiedensten Konkretisierungen annehmen kann.“¹²²

Als Ausdruck eines alle Menschen verbindenden Wunsches nach Gutem, nach gelingendem und dauerhaftem Leben ist das Wort *shalom* in seiner Vieldeutigkeit zum Segenswort schlechthin geworden.¹²³ Bis heute sprechen es sich die Menschen des semitischen Sprachraums bei jeder Begegnung zu - in der hebräischen Begrüßung „*Schalom*“ ebenso wie in den arabischen Formen „*Salam*“ oder „*Salam aleikum*“. Eher als die für heutige Ohren etwas pathetisch klingenden an der Septuaginta orientierten liturgischen Übersetzungen "Der Friede sei mit Dir" (*shalom lecha*) oder "Geh(et hin) in Frieden" (*lech be* bzw. *leschalom*) zielen diese Grußformeln, wie Schmid gezeigt hat, auf das allgemeine Wohlergehen des Anderen. An Beispielen wie der Begegnung Jakobs am Brunnen von Haran mit den Leuten Labans (Genesis 29,6) sei zu erkennen, dass *shalom* im Zusammenhang des Grußes besser mit 'gutem Ergehen' zu übersetzen sei. Wenn Jakob nach dem Ergehen Labans mit „*Haschalom lo?*“ frage, müsse die Übersetzung besser „Wie geht es ihm?“ oder „Geht es ihm gut?“ lauten.¹²⁴ Schmid weist auch auf die magische Bedeutung des Wortes *shalom* in der Grußformel und in altorientalischen Texten hin. Das, was das Wort sagt, soll es auch erreichen. Der Gruß soll das Wohlergehen hervorbringen und befördern.¹²⁵

Schalom bezeichnet nicht nur das Wohlergehen, sondern auch das auf ein gutes Leben hienzielende Verhalten. "Meide das Böse und tu das Gute; suche Frieden und jage ihm nach!" heißt es in Psalm 34,15. Wer "Gutes (*shalom*) rät" (Sprüche 12,20) kann anderen Menschen Freude bringen. Irregeleitete Menschen, Frevler hingegen kennen den „Weg des *shalom*“ nicht (Jesaja 59,8). Sie sind nicht mit den Methoden und Instrumenten der Arbeit am guten Leben vertraut. Der tüchtige Mensch, der Fromme, dagegen hat sich für den *Schalom*¹²⁶ und gegen die *Milchama*, den Streit, entschieden (Psalm 120, 6f).¹²⁷

Eine besondere Rolle spielt der *Schalom* in den messianischen Weissagungen im Buch Jesaja. Dort ist die Rede von einem Fürst des Friedens (*sar schalom*) "Seine Herrschaft ist groß und der Friede hat kein Ende" (Jesaja 9,6). Die Forschung erkennt hier Reste altorientalischer Inthronisationsformeln, die die damalige Ideologie eines Priester-Königtums widerspiegeln. Im jetzigen Kontext sei die Formulierung aber der Hinweis auf eine endzeitliche messianische Hoffnung. Der angekündigte Friedensfürst werde als endgültiger König gesehen und der *Schalom*, den er bringt, werde als Durchbruch der endgültigen Ordnung Jahwes verstanden. Derselben Zeit und Sichtweise sei auch die Ankündigung eines endzeitlichen Reiches des

¹²² STENDEBACH 1995, S. 19.

¹²³ Im semantischen Feld von *Schalom* können von daher im Deutschen Begriffe verortet werden wie Wohlergehen, Sicherheit, Frieden, Leben, Ruhe, Integration, Inklusion, Identität.

¹²⁴ SCHMID (1971,), S. 47.

¹²⁵ Vgl. SCHMID (1971,), S. 50.

¹²⁶ In der Umschrift des hebräischen Wortes wurde *shalom* kleingeschrieben, da das Hebräische keine Unterscheidung von Groß- und Kleinschreibung kennt. Im Folgenden wird *Schalom* auch als Fremdwort im Deutschen benutzt. Dabei wird die für Substantive im deutschen übliche Großschreibung benutzt. Da es sich bisher nicht um ein gebräuchliches Fremdwort handelt, wird die Kursivschreibung beibehalten.

¹²⁷ SCHMID (1971,), S. 54.

Schalom in Jesaja 11 zuzuordnen, das sich in sozialem, politischen und die ganze Natur (auch die Tiere) umfassenden Frieden zeigen werde. Auch Sacharja 9,9f beschreibt einen Friedenskönig, der einen umfassenden *Schalom* bringt. Altorientalische Vorstellungen des Friedens nur für das eigene Volk Israel (Sacharja 9,11-17) stehen hier in spannungsvoller Einheit mit der Idee eines universalen Friedens. Der Friedensbringer wird nicht mehr in der Gestalt des ehrenvoll auf einem Pferd oder Kamel reitenden Königs, sondern in der Gestalt eines einfachen, bäuerlich auf einem Esel daher kommenden Gerechten dargestellt. Eine weitere Veränderung hat sich vollzogen. An die Stelle der magischen Beschwörung des Friedens tritt die eschatologisch-endzeitliche Hoffnung auf Frieden.¹²⁸

Das babylonische Exil bildete einen Wendepunkt im Denken und Glauben Israels, der auch die Bedeutung des Begriffs *Schalom* umfasste. In der vorexilischen Zeit war die prophetische Theologie von Gerichtsankündigungen und Umkehrforderungen geprägt. Da das Exil als Vollzug des Gerichts gedeutet wurde, konnte mit der Rückkehr ein neuer Anfang gesetzt werden. Der Weg war jetzt offen für Gottes Heil und Frieden, für *Schalom*. Die deportierte Oberschicht Israels hatte im babylonischen Weltreich eine Pluralität von Kulturen und Sprachen erlebt. Israel konnte unter der Herrschaft eines Königs 'inmitten der Völker' in Frieden leben. Das Königtum Jahwes wurde dementsprechend als ein 'Friedenskönigtum über alle Völker' verstanden. Die Vision der göttlichen Rettung bezieht sich jetzt nicht mehr wie vor dem Exil auf die konkret-politische Situation Israels, sondern greift darüber hinaus auf die Rettung der ganzen Schöpfung und aller Völker. Der Begriff des *Schalom* weitet sich über das konkret politisch-soziale Leben (Israels) in Frieden aus auf ein endzeitliches Ereignis des Heils. Dieser neue *Schalom* ereignet sich in der ganzen Schöpfung, Berge und Hügel werden jubeln und die Bäume zuklatschen (Jesaja 55,12). Diese Heils-Botschaft wird durch einen Ankündiger des Wohlergehens (*maschmia schalom*) und einen Boten der Rettung (*maschmia jeschua*) überbracht (Jesaja 52,7; Nachum 2,1; Jes 33,7). Am Ende der Zeit wird sich der *Schalom* insbesondere am Tempel und an Jerusalem zeigen. „Bilder der Urzeit und der Endzeit werden zusammengeführt: Das Volk wird an der Stätte des Friedens wohnen, es wird Ruhe und Sicherheit für immer genießen (Jesaja 32,15ff). Die Völker werden sich dort versammeln (Jesaja 2/ Micha 4). Es wird kein Krieg mehr sein, sei es weil sich die anderen Völker selbst unterwerfen (Jesaja 2/ Micha 4), sei es, dass sie durch Israel unterworfen werden (Joel 4). Jahwe wird sich schließlich durchsetzen und eine Welt herbeiführen, in der Menschen und Tiere gut leben können, in der Kultur und Natur versöhnt sind.“¹²⁹

2.2 Schalom als Zentrum der Botschaft Jesu

Das Evangelium baut auf dem *Schalom*-Begriff der hebräischen Bibel auf. Auch wenn in der Umwelt Jesu der Einfluss der griechischen und römischen Kulturen und Sprachen zugenommen hat, ist seine Botschaft stark vom semitisch-aramäischen Verständnishorizont bestimmt. Das griechische Wort für Frieden, *eirene*, wurde außerhalb des biblischen Wortge-

¹²⁸ SCHMID (1971,), S. 74–79.

¹²⁹ SCHMID (1971,), S. 79f.

brauchs als Gegenbegriff zu Krieg, also im Sinne des sog. negativen Friedensbegriffs benutzt. In den neutestamentlichen Schriften wird es, ähnlich wie das hebräische *shalom*, wesentlich weiter gefasst.¹³⁰ Diese Nähe zeigt sich schon an den im hebräischen und griechischen gleichbedeutenden Entlassformeln. Das hebräische *‘lech beschalom’* (Geh in Frieden) wird zum gleichbedeutenden griechischen *‘Poreuou eis eirenen’* (Markus 5,34; Lukas 7,50 und 8,48). Beim Betreten eines Hauses wird auch in der griechischen Bibel der Friede gewünscht (Matthäus 10,12). Die im hebräischen Begriff *shalom* angelegte Nähe zum Gerechtigkeitsbegriff zeigt sich auch in der Bergpredigt. Der Seligpreisung der Friedenstiftenden folgt direkt die Seligpreisung der Gerechtigkeitstiftenden (Matthäus 5, 9.10).

Wenn Johannes in den Abschiedsreden seines Evangeliums beschreibt, wie Jesus auf diese alltägliche Sitte des Friedensgrußes zurückgreift, weitet sich der Begriff über das alltägliche Wohlergehen, die Ruhe und Unversehrtheit hinaus in eine die Welt übergreifende und die Herzmitte des Menschen beruhigende Dimension: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht.“ (Johannes 14,27) Im Rückgriff auf prophetische Texte (s.o. Jesaja 9,6, Sacharja 9,11-17) beschreibt Lukas in der Kindheitsgeschichte einen Chor der Engel (Lukas 2,14) und zu Beginn der Leidensgeschichte einen Chor der Jünger (Lukas 19,38), die im Stil einer altorientalischen Königsproklamation Jesus als Friedenskönig zujubeln. Er ist im Gegensatz zum römischen Friedens-Kaiser (*pax romana*) der wahre universale Friedensbringer, der von Jerusalem aus das Heil in die Welt hinein ausbreiten will (Apostelgeschichte 10,36). Von der weisheitlichen Denkweise inspiriert ist die Seligpreisung der Friedensstifter im Rahmen der Bergpredigt in Matthäus 5,9, die gefolgt wird von praktischen Aufforderungen zur Versöhnung und Streitschlichtung (Matthäus 5,21-26). Das Bild des bäuerlich-friedlich auf einem Esel reitenden Friedenskönig (Sacharja 9,9) nimmt Matthäus mit der Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem auf (21,1-11). Jesus, der Messias, ist ein gütiger und demütiger König. Er lädt den anderen keine schweren Lasten auf, sondern verschafft ihren Seelen Ruhe (Matthäus 11,28-30).

In der Briefliteratur zeigen sich dagegen Einflüsse hellenistischen Denkens, wenn Christus als „Kyrios des Friedens“ (1 Thessalonicher 3,16) angesprochen wird, dem die Christen wie die Untertanen des Kaisers ihren Frieden und ihr Glück verdanken. Dieselben Vorstellungen spiegeln sich in dem Appell an die Bereitschaft „für das Evangelium vom Frieden zu kämpfen“ (Epheser 6,15). Dieser Kampf ist jedoch metaphorisch verstanden als ein Kampf gegen die Mächte des Chaos und der diabolischen Unordnung (vgl. auch Römer 16,20).¹³¹ Paulus greift auch auf weisheitliches Denken zurück, wenn er beschreibt, wie Gott zuerst die Versöhnung gesucht und damit alle Menschen erlöst hat. Deshalb ist der Friede ein Geschenk Gottes (Römer 5,1-11; vgl. 2 Korinther 5,18-21). Der „Gott des Friedens“ (1 Thessalonicher 5,23) sorgt für die Ganzwerdung (Heiligung) und Bewahrung der Christen bis zum Tag seiner

¹³⁰ Die Ausführungen auf dieser und der folgenden Seite orientieren sich soweit nicht anders an angegeben an: HASLER 1992.

¹³¹ Das Motiv vom Drachenkampf entstammt der alten Königsideologie und nimmt die Gemeinde mit in den endzeitlichen Kampf gegen den Satan hinein.

Wiederkunft. Sein Geist will die Gemeinde „zu Leben und Frieden“(Römer 8,6) führen. Er zeigt sich in „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung“(Galater 5,22f). Die Berufung zu einem Leben in Frieden (1 Korinther 7,15) ist das Kraftfeld, von dem aus sich die sittlichen (1 Korinther 5), rechtlichen (1 Korinther 6,1ff) und die partnerschaftlichen oder individuellen Lebensformen (1 Korinther 7) ordnen sollen. Auch die liturgischen Versammlungen sollen ihre Ordnung im Respekt gegenüber einem Gott des Friedens finden (1 Korinther 14,33).

Die für die Verkündigung Jesu zentrale ‚Reich Gottes-Botschaft‘ kann als umfassende Botschaft des *Schalom* verstanden werden.¹³² Die Erträge der exegetischen Forschung spiegeln sich in der jüngeren kirchlichen Lehrverkündigung: Papst Johannes XXIII. bezeichnet Jesus Christus in seiner Enzyklika *Pacem in Terris* (1963) als den Urheber (63) und Überbringer (91) des Friedens. Dieser Bewegung von Christus her kommt eine menschliche Bewegung entgegen, denn wie der Papst feststellt, „wer hätte nicht den brennenden Wunsch, daß des Krieges Unheil abgewendet, der Friede dagegen unversehrt bewahrt und täglich mehr gesichert werde?“ (62). Schließlich ist „der Friede von höchstem Wert für alle: für die einzelnen Menschen, für den häuslichen Herd, für die Völker und schließlich für die gesamte Menschheitsfamilie“ (62). Das II. Vatikanum hat diese Gedanken in einer umfangreichen Lehre vom Frieden im 5. Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* weiter entwickelt. Denn die Konzilsväter wollten ausdrücklich „den wahren und hohen Begriff des Friedens klarlegen, die Unmenschlichkeit des Krieges verurteilen und mit allem Ernst einen Aufruf an alle Christen richten, mit Hilfe Christi, in dem der Friede gründet, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, um untereinander in Gerechtigkeit und Liebe den Frieden zu festigen und all das bereitzustellen, was dem Frieden dient.“ (GS 77) Auf dieser neuen Formulierung der christlichen Vision vom Frieden aufbauend beschrieben die lateinamerikanischen Bischöfe bei ihrer Generalversammlung in Medellín im Jahr 1968 eine tiefe Identität zwischen Gott und dem Frieden mit den Worten: „Der Friede mit Gott ist das tiefste Fundament des inneren Friedens und des sozialen Friedens. Darum wird überall dort, wo dieser soziale Friede nicht existiert, überall dort, wo man ungerechte soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Ungleichheiten findet, die Friedensgabe des Herrn, mehr noch, der Herr selbst zurückgewiesen.“¹³³ Zu Beginn des 3. Jahrtausends rief Papst Johannes Paul II. schließlich programmatisch aus: „Der Name des einzigen Gottes muß immer mehr zu dem werden, was er ist, ein Name des Friedens und ein Gebot des Friedens.“¹³⁴

¹³² Auch wenn die Inhalte des Reich Gottes-Begriffs und der Vision des *Schalom* identisch sind, wird im Folgenden der Begriff der *Schalom*-Vision vorgezogen, da er für die vorliegende Untersuchung über Fragen der Beruflichkeit und Organisation einen höheren Unterscheidungswert besitzt. Die Vision des *Schalom* beschreibt den Gegensatz zur Logik der Ehre im historischen und alltäglichen Gegenüber. Dem Reich Gottes kann in strenger monotheistischer Logik kein „Reich des Bösen“ gegenüberstehen. Das Gegenüber Gottes ist allenfalls das „Nichts“. Aber der Glaube an die Auferstehung besagt, dass selbst der Tod, als der Inbegriff des Nicht-Seins, seinen Machtverlust gegenüber Gott einräumen muss.

¹³³ GENERALVERSAMMLUNG DES LATEINAMERIKANISCHEN EPISKOPATES 05.09.2012, RnS. 2.III.14c.

¹³⁴ JOHANNES PAUL II. 2001, S. 55.

2.3 Schalom als Einheit stiftendes Band der Christen

Auf das „was zum Frieden und zum Aufbau [der Gemeinde] beiträgt“ (Römer 14,19) soll sich die Gemeinde Jesu ausrichten. Sie soll untereinander Frieden halten (1 Thessalonicher 5,13), in ihm leben und eines Sinnes sein. (2 Korinther 13,11) Darüber hinaus ermahnt sie der Apostel: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden!“ (Römer 12,18) Angesichts der Sorge, diese hohen Ansprüche nicht erfüllen zu können, antwortet der Apostel mit einem doppelten Ratschlag. Zum Beten rät er in der Gewissheit, dass der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, die Herzen und Gedanken in der Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren wird. (Vgl. Philipper 4,7) Die Arbeit, das rechte Tun, empfiehlt er mit der Zusage: „Und der Gott des Friedens wird mit euch sein.“ (Vgl. Philipper 4,6-9) Für Paulus hatte die Botschaft des Friedens eine so umfassende Bedeutung, dass man in den Grußformeln und Schlusswünschen der paulinischen Briefe eine Umschnürung mit einem „Band des Friedens“ (Epheser 4,3) erkannt hat. In diesen Formeln wird die verbindende Kraft des göttlichen Friedenswerkes besonders betont.

Im Epheserbrief wird der Frieden erneut als einigendes Band beschrieben. Den Charakter eines zusammenhaltenden Bandes teilt der Frieden mit der Liebe (Kolosser 3,15). Diese Einheit verbindet nicht nur durch die gemeinsame Taufe, den gemeinsamen Glauben, die gemeinsame Hoffnung, sondern den einen Herrn, den „einen Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist“ (Epheser 4,1-6). Dabei zeigt sich in diesen nachpaulinischen Briefen, wie die Rede vom Frieden schon in die liturgische Sprache Einzug gehalten hat. Der Hymnus in Kolosser 1,15-20 und die Proklamation Epheser 2,14ff könnten in der Tauf liturgie verwendete Texte sein. Sie sprechen vom Einreißen der Trennwand zwischen Juden und Heiden, die nun in einem Leib zusammengeführt sind.

Auch die Kirchenväter haben das Motiv des Einheit stiftenden Friedensbandes aufgegriffen. Johannes Chrysostomus (347-407), um ein Beispiel zu nennen, preist das 'Band des Friedens', denn: „Schön ist dieses Band. Mit diesem Band wollen wir uns nicht bloß untereinander, sondern auch mit Gott verbinden! Dieses Band drückt nicht, schmerzt nicht die dadurch gebundenen Hände, sondern läßt sie frei und gestattet ihnen den weitesten Spielraum, ja erzeugt größere Freude, als wo es gelöst wird. Der Starke, an den Schwachen gebunden, unterstützt jenen und läßt ihn nicht zugrunde gehen; [...]“.¹³⁵ Augustinus (354-430) erklärt die Einheit im Frieden zum Maßstab der kirchlichen Disziplin: „Laß uns also, Bruder, den Frieden Christi erkennen und miteinander an ihm festhalten! Laß uns danach streben, miteinander gut zu sein und miteinander die Bösen ohne Beschädigung der Einheit mit so strenger Zucht, als nur möglich ist, zu bekehren! Aber wir wollen sie gerade auch um der Einheit willen mit größtmöglicher Geduld ertragen; [...]“.¹³⁶

¹³⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS 1964, S. 9. Homilie, IV. Kapitel, Vers ,3-4 (S. 352).

¹³⁶ AUGUSTINUS 1964, Rn. VII. S. 17,20. (S.31f)

2.4 Schalom als Handlung

Der Jakobusbrief erinnert daran, wie leicht der Friedensgruß zur floskelhaften Leerformel werden kann. Er muss durch Taten belegt sein: „Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!, ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen - was nützt das?“ (Jakobus 2,15f).

Das II. Vatikanum war von einem starken Impuls der Einheit beseelt, den es als Aufruf zum tatkräftigen *Schalom*-Dienst beschrieben hat: „Dabei sind wir uns bewußt, daß heute auch von vielen Nichtchristen die Einheit der Christen erwartet und gewünscht wird. Je mehr diese Einheit unter dem mächtigen Antrieb des Heiligen Geistes in Wahrheit und Liebe wächst, um so mehr wird sie für die ganze Welt eine Verheißung der Einheit und des Friedens sein. Darum müssen wir mit vereinten Kräften und in Formen, die zur wirksamen Erreichung dieses großen Zieles immer besser geeignet sind, in immer größerer Übereinstimmung mit dem Evangelium brüderlich zusammenarbeiten, um der Menschheitsfamilie zu dienen, die in Christus Jesus zur Familie der Gotteskinder berufen ist.“ (GS 92) Noch deutlicher haben die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Generalversammlung in Medellín im Jahr 1968 festgestellt: „Den Frieden findet man nicht, man errichtet ihn. Der Christ ist ein Baumeister des Friedens.“¹³⁷ Dennoch sind diese Formulierungen nicht als Aufrufe zu reinem Aktivismus zu verstehen, denn der Christ ist sich immer bewusst, dass seine tiefe Sehnsucht und sein aktives Streben nach dem Frieden von einem ihm entgegenkommenden Gott beantwortet wird, den sein Eifer für Gerechtigkeit verzehrt und der selber sein Reich des Friedens errichten will. Nicht allein der Mensch kämpft um Frieden und Gerechtigkeit, sondern Gott selbst setzt sich leidenschaftlich für sie ein: „Er legte die Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzte den Helm der Hilfe auf. Er machte die Rache zu seinem Gewand und umhüllte sich mit leidenschaftlichem Eifer wie mit einem Mantel.“ (Jesaja 59,17)

Wenn im Folgenden von der Vision des *Schalom* gesprochen wird, so ist mit den oben stehenden Erklärungen deutlich geworden, sind auch andere Formulierungen für die Vision der Kirche mit eingeschlossen. So könnte von einer kirchlichen „Vision der Einheit und des Friedens“ (vgl. LG 1, GS 39) gesprochen werden, von einer „Vision der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander“ (LG 1) oder einer „Vision des Heils in der einen Menschheitsfamilie“ (GS 45). Wie dargelegt, sind die Inhalte dieser Visionen im Begriff des *Schalom* bereits enthalten. Sie sind keine konkurrierenden Visionen, sondern sind Entfaltungen der biblischen *Schalom*-Vision.

2.5 Schalom als Erinnerung an die semitischen Ursprünge

Obwohl der Begriff *Schalom* im Zentrum der biblischen Botschaft steht, hat er als Fremdwort keinen Eingang in die theologische Sprache gefunden. Während der griechische Begriff für Ehre, *doxa*, im Wort 'Doxologie' als Fachbegriff in der Theologie benutzt wird, hat das hebrä-

¹³⁷ GENERALVERSAMMLUNG DES LATEINAMERIKANISCHEN EPISKOPATES 05.09.2012, Rn. 14b.

ische Wort *shalom* weder in der Theologie¹³⁸ noch in der liturgischen Sprache Verwendung gefunden. In dieser Wort-Vergessenheit spiegelt sich die Abkehr der kirchlichen Praxis und Rede von ihren hebräisch-jüdischen Wurzeln. Demgegenüber ist die theologische Fachsprache durchsetzt von Fremdwörtern griechischer und lateinischer Herkunft. Auch die liturgische Sprache hat außer den Begriffen 'Halleluja', 'Amen' und 'Hosianna' kaum Worte hebräischen Ursprungs übernommen. Dafür war das Lateinische über Jahrhunderte die Liturgiesprache der römisch-katholischen Kirche und ist das Griechische bis heute in zentralen Begriffen auch im gottesdienstlichen Bereich präsent ('Kyrie eleison', 'Eucharistie', 'Liturgie' u.a.m.). Wie viel an Glaubenssubstanz der frühen judenchristlichen Gemeinden damit der Kirche als ganzer verloren ging, rückt erst allmählich ins Bewusstsein.

Eine Ausnahme bildet der ökumenische Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der die christlichen Kirchen seit dem Jahr 1983 in einem gemeinsamen Arbeitsprozess an den Lebensgrundlagen künftiger Generationen verbindet.¹³⁹ Die von der Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in der DDR erarbeiteten Texte zum Konziliaren Prozess, die von der Berliner Bischofskonferenz am 6. Juni 1989 mit Zustimmung aufgenommen worden, stellen die Umkehr in den *Schalom* in das Zentrum ihrer theologischen Grundlegung.¹⁴⁰ Im Zuge des Konziliaren Prozesses kam es auch zur Neuschaffung von Begriffen wie 'Schalomdiakonat'¹⁴¹ oder 'Schalomdienst'¹⁴².

Der Begriff *Schalom* scheint sich jedoch in der kirchlichen Denk- und Sprachwelt nur schwer etablieren zu können. Wie oben gezeigt, ist der Grund dafür weniger in der Bereitschaft zur

¹³⁸ Ausnahmen bestätigen die Regel: Die 1967 im Anschluss an das II. Vatikanum erschienene, englische Originalausgabe des Buches von Bernhard Häring 'Die große Versöhnung' trägt den Titel: 'Shalom: Peace'.

¹³⁹ Als Beginn des Konziliaren Prozesses gilt die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver im Jahr 1983. Ein entscheidender Anstoß kam von der damaligen DDR-Delegation, die im Rückgriff auf einen Aufruf Dietrich Bonhoeffers in den 1930er Jahren ein gesamtchristliches Friedenskonzil vorschlug. DIE ZUR TEILNAHME AN DER VOLLVERSAMMLUNG DES ÖRK DELEGIERTE TEILNEHMER AUS DER DDR 1989, S. 268.

¹⁴⁰ „Wir haben gesehen, daß Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung in unserer Weltsituation drei miteinander verflochtene Probleme sind. Sie stehen aber auch in einem theologischen Zusammenhang. Dies ließe sich von der Gerechtigkeit aus darstellen: denn nach biblischem Verständnis schafft Gottes Gerechtigkeit wirklichen Frieden (Röm 5,1), und das ist der Grund für die auch die Schöpfung umgreifende Hoffnung (Rom 8,19.21) sodann bringt menschliche Gerechtigkeit Frieden und verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung hervor. Auch von der Schöpfung her ließe sich das Ganze darstellen: denn der Gesamtzusammenhang von Schöpfung, Erhaltung und Vollendung umfaßt auch Gerechtigkeit und Frieden. Wir schlagen 'Schalom' als die alle drei Bereiche umfassende Orientierung vor.“ BERLINER BISCHOFSKONFERENZ U.A. 1990, S. 24.

¹⁴¹ Der Ökumenische Dienst Schalomdiakonat (OeD) und der gleichnamige Trägerverein sind aus den Ökumenischen Versammlungen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Ende der 1980er Jahre erwachsen. Seit 1994 vermittelt der OeD in Grund- und Aufbaukursen sowie in Fachseminaren Kompetenzen in gewaltfreier / ziviler Konfliktbearbeitung. Er hat damit Pionierarbeit in diesem Feld geleistet. Seit dem Jahr 2012 hat sich der Trägerverein umbenannt in 'gewaltfrei handeln e.V.'. Er bietet Qualifizierungen zu Friedensfachkräften an und begleitet einige von ihnen in Konfliktregionen. GEWALTFREI HANDELN E.V. 26.06.2014.

¹⁴² Die Erzdiözese Freiburg bezeichnet so einen Friedensdienst für junge Menschen in Konfliktregionen. Vgl. ERZDIÖZESE FREIBURG Der badische Landesbischof Ulrich Fischer bezeichnet mit Schalomdienst die Arbeit der Heidelberger Stadtmission: „Ganz an der Überwindung von Leid und Not mitarbeiten - wissend, dass es nie von Menschen ganz überwunden werden kann - und dennoch bedingungslos darauf vertrauen, dass am Ende alles, wirklich alles heil wird in Gottes Schalom, das macht den Schalomdienst einer Stadtmission aus.“ FISCHER 26.06.2014.

Übernahme von Fremdwörtern in der Kirche zu suchen. Auch im allgemeinen Sprachgebrauch wird heute, wenn ein adäquater deutscher Begriff fehlt, zu Fremdwörtern aus anderen Sprachen gegriffen. Deshalb sind eher andere Gründe für die *Schalom*-Vergessenheit zu vermuten. Zum einen gibt man sich innerkirchlich offenbar immer noch mit der Übersetzung in den deutschen Begriff 'Heil' zufrieden (Heilsgeschichte, Heilslehre, Heilsbringer u.a.). Dabei wird jedoch übersehen, dass dieser Begriff durch seinen Missbrauch in der Sprache der Nationalsozialisten belastet ist. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird er oft abwertend gebraucht, so in den Formulierungen 'politische Heilslehren' oder 'politische Heilsbringer' im Sinne von besserwisserischer Manipulation. Es haftet ihm auch ein folkloristischer Beiklang an in den Grußformeln: 'Petri-Heil' oder 'Waidmanns-Heil'. Häufig wird er stark mit dem medizinischen Bereich identifiziert ('Heilkunde', 'Heilpflanzen' u.a.).¹⁴³ Es könnte auch sein, dass die Theologie sich eher mit den Teilbedeutungen des *Schalom*-Begriffs, wie Frieden, Gerechtigkeit, Heiligkeit und anderen beschäftigt hat und dadurch die Suche nach einem übergreifenden Begriff nicht so ausgeprägt war. Schließlich könnte die schon erwähnte Fremdheit der meisten Kirchenmitglieder gegenüber der Denk- und Sprachwelt der hebräischen Bibel und der jüdisch-christlichen Gemeinden dazu beigetragen haben, hebräische Begriffe nicht in die deutsche Sprache zu übernehmen.

Wenn der Begriff *Schalom* und die Zusammensetzung *Schalom*-Vision oder Logik des *Schalom* in dieser Arbeit häufiger benutzt werden, dann gerade um dem letztgenannten Defizit entgegenzuwirken. Aber auch die Suche nach einer biblischen Formulierung für eine gemeinsame, alle Berufe der Kirche überspannende Vision führt unweigerlich zum Begriff *Schalom*. Er soll trotz seiner Ungewohntheit und Sperrigkeit hier Verwendung finden, denn diese erinnern auch daran, dass der christliche Glaube in seinen verschiedenen sprachlichen und kulturellen Prägungen immer nur als Einheit in Vielfalt existieren kann, und dass die gemeinsame Wurzel der monotheistischen Religionen in der altorientalischen Kultur und im semitischen Sprachraum liegt.

Zusätzlich soll im Folgenden, um den Begriff *Schalom* in seiner Bedeutung zu füllen, in aktuellen Debatten zu verorten und im heutigen Sprachgefühl zu verankern, nach deutschen Begriffen gesucht werden, die der Bedeutungsfülle des Wortes *Schalom* nahekommen, in aktuellen Diskursen lebendig benutzt werden und als Synonyme gebraucht werden könnten.

2.6 Schalom als Frieden und Glück

Häufig wird versucht die Bedeutungsbreite von *Schalom* im Deutschen mit 'Frieden' zu übersetzen. Da der Friedensbegriff eine starke politische Konnotation als Gegenbegriff zu Krieg und als Beschreibung zwischenstaatlicher Verhältnisse hat, gibt er in der Regel nicht die ganze Weite des hebräischen *Schalom* wider. Dieser Weite kommt er nahe, wenn er als Beschreibung des obersten Ziels staatlicher Politik in der Präambel des Grundgesetzes der Bun-

¹⁴³ Im Zuge der Professionalisierung der Pflege könnten neben dem Arztberuf weitere im Altenheim tätige Berufe zukünftig unter die Bestimmungen der 'Heilberufsgesetze' der Länder fallen. Umgangssprachlich wird der Begriff der 'Heilberufe' häufig durch den Begriff der 'Gesundheitsberufe' ersetzt.

desrepublik Deutschland eingesetzt wird.¹⁴⁴ Das Politikziel 'Frieden' ist in einer Welt der Massenvernichtungswaffen von existentieller Bedeutung, wie Bundespräsident Gustav Heinemann in seiner Antrittsrede im Jahre 1969 betont hat: „Ich sehe als erstes die Verpflichtung, dem Frieden zu dienen. Nicht der Krieg ist der Ernstfall, in dem der Mann sich zu bewähren habe, wie meine Generation in der kaiserlichen Zeit auf den Schulbänken lernte, sondern der Frieden ist der Ernstfall, in dem wir alle uns zu bewähren haben. Hinter dem Frieden gibt es keine Existenz mehr.“¹⁴⁵ Deziert unterscheidet Heinemann die egalitäre Friedensvision von einer patriarchal-martialischen Ehrengvision. Nicht der Verlust der Ehre ist in der heutigen Zeit das Existenzbedrohende, sondern der Verlust des Friedens. Der existenziell begründete Dienst am Frieden löst nun die alte, ebenfalls auf den Existenzerhalt gerichtete „Logik der Ehre“ ab. In diesem Verständnis des Friedens als Grundlage des menschlichen Zusammenlebens wird der Bezug zum hebräischen *Schalom*-Begriff sehr eng geknüpft. Da im allgemeinen Sprachgebrauch jedoch die überwiegend politische Konnotation des Wortes Frieden mitschwingt, wird es in dieser Arbeit nur bedingt zur Übersetzung der *Schalom*-Vision eingesetzt.

Ein weiterer deutscher Begriff, 'Glück', könnte ebenfalls zur Übersetzung herangezogen werden.¹⁴⁶ Auch im deutschen Begriff 'Glück' zeigt sich, wie in der Rede von der 'Fülle des Glücks' als Inbegriff menschlichen Wohlbefindens deutlich wird, eine Nähe zum *Schalom*-Begriff. Die Kategorie Glück hat in den vergangenen Jahren in unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen neues Interesse gefunden. Insbesondere die Forschungen von Mihaly Csikszentmihalyi zum von ihm so genannten „Flow-Gefühl“, das sich bei intensiver Hingabe an eine Sache oder Aufgabe einstellt, haben die Forschung zu den Themen Glück und Lebensqualität inspiriert.¹⁴⁷ Csikszentmihalyi betont, dass Glück sich einstellt und wie zufällig erscheint, aber nicht direkt angestrebt werden kann. Damit zeigt sich eine Nähe zum göttlichen Geschenk des *Schalom* und dem theologischen Begriff der Gnade. Im Zufälligen, Schicksalhaften des Glücks könnte sich ein säkulares Pendant zur göttlichen Gabe des *Schalom* widerspiegeln.¹⁴⁸

¹⁴⁴ „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.“ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in der Fassung vom 3. Oktober 1990.

¹⁴⁵ HEINEMANN 29.09.2014.

¹⁴⁶ Auch 'Glück' wird in seinem englischen Pendant *happiness* zur Beschreibung eines obersten Verfassungsziels eingesetzt. „*The pursuit of happiness*“ nimmt in der Unabhängigkeitserklärung der USA vom 4. Juli 1776 eine zentrale Stelle ein. In deren zweitem Satz heißt es: „*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.*“

¹⁴⁷ CSIKSZENTMIHALYI 2013.

¹⁴⁸ Der Zufall gilt auch Wissenschaftlern, die auf einem säkularen Fundament forschen, als ein „göttlicher Raum“. Dies zeigt sich beispielsweise in Interviewäußerungen der Physiker Reinhold Bertlmann, Walter Thirring und Anton Zeilinger.: „Woher weißt du, was Zufall ist? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur, was Albert Schweizer gesagt hat: Zufall ist, wo Gott inkognito agiert.“ (Thirring); „Das ist auch meine Meinung. Aber das ist noch älter, das geht zurück auf Anatol France. Er hat gesagt: Zufall ist vielleicht das Pseudonym Gottes, wenn er nicht unterschreiben will.“ (Zeilinger); „Der Dalai Lama hat in eurer Debatte zum Zufall immer gesagt: „You have to look closer“, da muss doch etwas Kausales dahinter sein. Ich glaube, da kommt nichts

Schalom geht jedoch über das momenthaft-flüchtige eines „Flow-Gefühls“ hinaus und beinhaltet auch ein nachhaltiges, ja sogar `ewiges` Wohlergehen.¹⁴⁹ Ob der Glücksbegriff für die Beschreibung nachhaltigen Wohlergehens taugt, ist derzeit auch Gegenstand wirtschaftswissenschaftlicher Diskussionen. Mit welchen Indikatoren – so die Frage – kann ein nachhaltiger Fortschritt auf staatlicher und internationaler Ebene gemessen werden? Gegen die bisherige Zuspitzung der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnungen auf das Bruttoinlandsprodukt (BIP), die u.a. die ökologischen Folgen des Wirtschaftens und das subjektive Empfinden des Wohlergehens der Bevölkerung ausblendet, haben sich in den vergangenen Jahren kritische Stimmen erhoben.¹⁵⁰ Sie bemängeln die Orientierung des gesamtwirtschaftlichen Erfolgs an der durch das BIP repräsentierten Summe der produzierten Güter und Dienstleistungen als Ursache eklatanter Fehlsteuerung. In die Frage, wie man die Erreichung des höchsten Ziels einer Volkswirtschaft messe, müssten andere Faktoren, wie zum Beispiel das Glück der Bevölkerung eingerechnet werden. Prägend für diese Diskussionen war die Äußerung des Königs von Bhutan in den späten 1970er Jahren, dass für sein Land nicht das Bruttoinlandsprodukt von Bedeutung sei, sondern das Bruttonationalglück.¹⁵¹ In solchen Formulierungen rückt der Glücksbegriff nahe an den *Schalom*-Begriff heran.

Der Bericht der Stiglitz-Sen-Kommission für den französischen Präsidenten im Jahr 2009 war ein wichtiger Meilenstein in dieser Diskussion.¹⁵² Stiglitz und Sen stellen fest, dass die Begriffe `*Happiness, Well-being, Quality of life*` in der öffentlichen Debatte häufig synonym verwendet werden. Aufgrund ihrer spezifischen Fragestellung, welche dieser Begriffe für Messungen und Vergleiche besser geeignet seien, entschieden sie sich für `*quality of life*`, einen Begriff, den sie gleichbedeutend mit `*well-being*` in ihrem Bericht benutzten.¹⁵³ Auch wenn hiermit der Begriff `*happiness*` zunächst in den Hintergrund gestellt wurde, wird im deutschen Sprachraum der Glücksbegriff weiterhin zur Zusammenfassung von Forschungen zu den nichtmonetären und immateriellen Faktoren des Fortschritts benutzt.¹⁵⁴ Aufgrund der Flüchtigkeit des Glücks wird in den Befragungen des „Glücksatlas“¹⁵⁵ die Frage nach Glück häufig mit Fragen nach Zufriedenheit kombiniert oder durch diese Kategorie ersetzt.

Seitens der Theologie wurde in verschiedenen Ansätzen untersucht, ob der Begriff des Glücks auch religiöse Inhalte zur Sprache bringen kann.¹⁵⁶ Jörg Lauster meint, dass die Unverfügbarkeit und der Überbietungscharakter des Glücks auf einen transzendenten Grund verweisen, der in der Glückserfahrung in die Lebenswirklichkeit des Menschen einbricht.

mehr, wenn man näher hinsieht. Warum soll es nicht auch den Zufall geben? Ich glaube, er ist für die gesamte Natur wichtig, für die Evolution, aber auch in menschlichen psychischen Dingen. Ich glaube, den reinen Zufall gibt es, er hängt mit der Freiheit zusammen, die es eben in unserem Universum gibt. Das ist auch ein Feature vom Göttlichen.“(Bertlmann) KRAMAR 2013.

¹⁴⁹ Der deutsche Begriff der „ewigen Glückseligkeit“ zeigt hier wiederum eine gewisse Nähe.

¹⁵⁰ BINSWANGER 2011.

¹⁵¹ PFAFF 2011.

¹⁵² STIGLITZ/SEN/FITOUSSI 2009.

¹⁵³ Vgl. STIGLITZ/SEN/FITOUSSI 2009, S. 40.

¹⁵⁴ Vgl. RAFFELHÜSCHEN/SCHÖPPNER 2012.

¹⁵⁵ KÖCHER/RAFFELHÜSCHEN 2011.

¹⁵⁶ Zusammenfassend vgl. LAUSTER 2004.

„Die Transzendenz Erfahrung des Glücks erweist sich inhaltlich als eine Sinnerfahrung. Denn im Augenblick des Glücks weiß sich der Mensch aufgehoben in einem letzten, ihm wohlwollenden Grund der Wirklichkeit, den das Christentum Gott nennt.“¹⁵⁷

Schon die JüngerInnen Jesu erkannten in seiner Botschaft das charakteristische Element der Freude und des Glücks. Die Freude und Glückseligkeit der Botschaft Jesu hängt mit einem Element zusammen, das markant im Gegensatz zur Logik der Ehre steht. Im Denken der Ehre gibt es Schulden, Ehrensulden und materielle Schulden. Der Künstler Christoph Schlingensiefel formuliert intuitiv die Folgen einer entsprechenden Theo-Logik der Ehre: „Das Gottesprinzip ist im Laufe der Jahrhunderte zu einem Prinzip der Schuld und des Leidens verkommen.“ Anklagend fragt er: „Warum ist das Gottesprinzip kein Freudenprinzip? Warum denkt man nicht an Gott und preist ihn, wenn man sich freut, auf der Welt zu sein, wenn man sich freut, dass tolle Sachen passieren? Warum kommt er immer erst dann ins Spiel, wenn man feststellt: Na klasse; Familie weg und Krebs und wieder kein Sechser im Lotto.“ Und er fordert direkt anschließend: „Man müsste das Gottesprinzip viel stärker als frohe Botschaft etablieren, als frohen Gedanken, als Freiheitsgedanken, als Friedensgedanken.“¹⁵⁸ Die Antwort auf diese Forderung ist die Ausrichtung an der Vision des *Schalom*, denn es gibt keine Glücks- oder Friedensschulden. Die Botschaft Jesu ist deshalb eine frohe und glücklich machende Botschaft, weil sie der Schuldenspirale in der Logik der Ehre¹⁵⁹ die Entschuldigungs- und Versöhnungsdynamik der Vision des Friedens gegenüber stellt.

Sowohl in der Auseinandersetzung Schlingensiefels mit seiner Krebserkrankung als auch in den Erzählungen der 'frohen Botschaft' wird ein Glücksbegriff deutlich, der Lebensqualität nicht auf das Herstellen von 'Wellness' reduziert. Wie Hermann Brandenburg an Untersuchungen zur Lebensqualität in Pflegeoasen gezeigt hat, ist in der Altenhilfe ein Begriff des guten Lebens und des Glücks, der auf Glückszustände reduziert ist, nicht angemessen. Auch bei Menschen mit Demenz gäbe es kein Argument dafür, warum diesen Personen nicht auch das ganze Spektrum von Erfahrungen, auch von unangenehmen, zugestanden werden solle, was jeder Gesunde auch für sich in Anspruch nähme. Denn kein Mensch wolle in einer Wellness-Welt leben, der er nicht mehr entfliehen könne.¹⁶⁰ Deshalb legt auch er den Akzent auf die Rahmenbedingungen des guten Lebens. Denn auch in der Pflege hätten viele Einzelne und Gruppen ihre wohlverstandenen (und legitimen) Interessen im Blick. Eine mögliche Differenz zu den Interessen der Betroffenen müsse in Rechnung gestellt werden. Daraus folge, dass Pflegeoasen Lernorte seien, „in denen wir etwas über Menschen mit Demenz - und damit auch über uns lernen können.“¹⁶¹

¹⁵⁷ LAUSTER 2004, S. 190.

¹⁵⁸ SCHLINGENSIEFEL 2012, S. 253f

¹⁵⁹ In diesem Zusammenhang ist auch verständlich wie der GründerKonflikt des Gründers der Grameenbank, Muhammad Yunus, der ein dezidiertes 'Entschuldungsprogramm' mit seiner Bank verfolgt, in einen Konflikt mit den und der von einer Tradition der Ehre und des Patriarchats geprägten gesellschaftlichen Eliten in Bangladesch geriet zu verstehen. Christliche Entwicklungsorganisationen, die seinen Mikrofinanzansatz aufnahmen, erkannten darin ein typisches Element des Evangeliums.

¹⁶⁰ Vgl. BRANDENBURG 2013, S. 389.

¹⁶¹ BRANDENBURG 2013, S. 390.

Ohne die aktuelle Diskussion zur theologischen Bedeutung des Begriffes 'Glück' hier wiedergeben zu können¹⁶², dürfte deutlich geworden sein, dass die Vision des *Schalom* in enger Verbindung mit dem menschlichen Glücksstreben steht und deshalb auch sprachliche Übersetzungen von *Schalom* nach 'Glück' möglich sind. Zugleich wurde in den Aussagen von Sen und Stieglitz und in den Ausführungen Brandenburgs eine große Nähe zum Begriff der 'Lebensqualität' deutlich. Da dieser Begriff für die Arbeit im Altenheim und die Altenhilfe eine hohe Bedeutung hat, soll im folgenden Exkurs geprüft werden, wie der biblische *Schalombegriff* mit der Begrifflichkeit der Lebensqualität in Verbindung steht, bzw. ob der Einsatz der Heimleitung für die Lebensqualität im Heim mit dem biblischen *Schalombegriff* abgedeckt werden kann.

2.7 Schalom als gutes Leben für alle und Lebensqualität

Im Begriff der 'Lebensqualität' steckt die Suche nach dem, was ein gutes, qualitätsvolles Leben ausmacht. Was aber ist dieses 'gute Leben' und kann es auch als Entwicklungsziel bzw. als Vision beschrieben werden? Diese Frage stand im Mittelpunkt der Forschungsarbeiten, die die US-amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum gemeinsam mit Amartya Sen am *World Institute for Development Economics Research* durchgeführt hat. Sie untersuchte, wie eine moralische und politische Handlungsorientierung konzipiert sein müsste, damit allen Menschen ein gedeihliches Leben möglich ist.¹⁶³

Martha Nussbaum hat aufbauend auf der von der aristotelischen Philosophie geprägten Debatte um ein 'gutes Leben' einen Katalog von Fähigkeiten vorgelegt, die sie für unabdingbar hält, um von einem „guten menschlichen Leben“ sprechen zu können. Sie hat diese Liste „bewußt allgemein gehalten, um Raum [zu] lassen für eine plurale Spezifikation und für weitere Diskussionen“.¹⁶⁴ Nussbaum legt Wert darauf, dass diese Fähigkeiten und die mit ihnen verbundenen Tätigkeiten über zwei Stufen betrachtet werden müssen. Unterhalb der 'ersten Schwelle' wäre „ein Leben so verarmt [...], daß es überhaupt nicht mehr als menschliches Leben gelten könnte“.¹⁶⁵ Zwischen der ersten und der zweiten Schwelle sieht sie eine Zone, in der „die für den Menschen charakteristischen Tätigkeiten so reduziert ausgeübt werden, daß wir das entsprechende Leben zwar als ein menschliches, nicht aber als ein gutes

¹⁶² In den Zusammenhang des Diskurses über 'Lebenskunst' stellen das Thema: SÖDING/TÜCK/KNOP 2010 und SCHRÖDER.

¹⁶³ "Wenn wir als Gattung und als Planet überleben wollen, müssen wir weltweit und gemeinsam über Wohlergehen und Gerechtigkeit nachdenken. Ich glaube, eine Auffassung von Gerechtigkeit, die diese Situation nicht mit in Betracht zieht und nicht versucht, Lösungsvorschläge zu machen, ist unvollständig und etwas anachronistisch." NUSSBAUM 1999a, S. 31.

¹⁶⁴ NUSSBAUM 1999b, S. 202.

¹⁶⁵ NUSSBAUM 1999b, S. 197 An dieser Stelle soll keine Auseinandersetzung mit der im gleichen Aufsatz von M.C. Nussbaum aufgestellten These, „daß bestimmte schwerstbehinderte Kinder keine menschlichen Wesen sind“ NUSSBAUM 1999b, S. 199, geführt werden. Dies würde auch mit Blick auf die Implikationen dieser These für die Bestimmung des 'menschlichen Wesens' am Lebensende hier zu weit führen. Es zeigt sich hier nur, dass der *Schalom*-Begriff, genauso wie der Begriff des „guten Lebens“, „in der konkreten Situation inhaltlich zu bestimmen und als ethische Kategorie zu begreifen ist.

menschliches Leben bezeichnen würden“¹⁶⁶ Erst jenseits dieser zweiten Schwelle, deren Lokalisierung in der Praxis allerdings schwierig sei, könne man von einem `guten Leben` sprechen.¹⁶⁷ Der Bereich des guten Lebens ist nach oben begrenzt gegenüber einem Reich des Luxus, der eine unbegrenzte Bedürfniserfüllung jenseits der für ein `gutes` Leben notwendigen Güter anzielt.

Nussbaum hat ihre Idee der Beschreibung eines `guten Lebens` in Katalogen von grundlegenden Fähigkeiten vorgelegt. Sie betont, dass die Befähigungen, ein gutes Leben zu führen, zwar benannt werden können, aber sie hat diese Begriffe nie als abschließend verstanden. Die Vision des `guten Lebens` ist in ihrem Denken kein abgeschlossenes Konzept, sondern Gegenstand der ständigen Vergewisserung und Auseinandersetzung. Der Katalog der Befähigungen für ein `gutes Leben` aus dem Jahr 1999 enthält folgende Punkte:

- „1. Die Fähigkeit, ein menschliches Leben von normaler Länge zu leben, nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, daß es nicht mehr lebenswert ist.
2. Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen, sich angemessen zu ernähren, eine angemessene Unterkunft und Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben, sich in Fragen der Reproduktion frei entscheiden und sich von einem Ort zu einem anderen bewegen zu können.
3. Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
4. Die Fähigkeit, seine Sinne und seine Phantasie zu gebrauchen, zu denken und zu urteilen – und diese Dinge in einer Art und Weise zu tun, die durch eine angemessene Erziehung geleitet ist, zu der auch (aber nicht nur) Lesen und Schreiben sowie mathematische Grundkenntnisse und eine wissenschaftliche Grundausbildung gehören. Die Fähigkeit, seine Phantasie und sein Denkvermögen zum Erleben und Hervorbringen von geistig bereichernden Werken und Ereignissen der eigenen Wahl auf den Gebieten der Religion, Literatur, Musik usw. einzusetzen. Der Schutz dieser Fähigkeit, so glaube ich, erfordert nicht nur die Bereitstellung von Bildungsmöglichkeiten, sondern auch gesetzliche Garantien für politische und künstlerische Meinungsfreiheit sowie für Religionsfreiheit.
5. Die Fähigkeit, Beziehungen zu Dingen und Menschen außerhalb unser selbst einzugehen, diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, traurig über ihre Abwesenheit zu sein, allgemein Liebe, Kummer, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden. Diese Fähigkeit zu unterstützen bedeutet, Formen des menschlichen Miteinanders zu unterstützen, die nachweisbar eine große Bedeutung für die menschliche Entwicklung haben.
6. Die Fähigkeit, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln und kritische Überlegungen zur eigenen Lebensplanung anzustellen. Dies schließt heutzutage die Fähigkeit ein, einer beruflichen Tätigkeit außer Haus nachzugehen und am politischen Leben teilzunehmen.
7. Die Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen zu verstehen und Anteil an ihrem Leben zu nehmen, verschiedene soziale Kontakte zu pflegen; die Fähigkeit, sich die Situation eines anderen Menschen vorzustellen und Mitleid zu empfinden; die Fähigkeit, Gerechtigkeit zu üben und Freundschaften zu pflegen. Diese Fähigkeit zu schützen bedeutet abermals,

¹⁶⁶ NUSSBAUM 1999b, S. 197.

¹⁶⁷ Vgl. NUSSBAUM 1999b, S. 197f.

Institutionen zu schützen, die solche Formen des Miteinanders darstellen, und die Versammlungs- und politische Redefreiheit zu schützen.

8. Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und sie pfleglich zu behandeln.
9. Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen, sich an erholsamen Tätigkeiten zu erfreuen.
10. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das eines anderen zu leben. Das bedeutet, gewisse Garantien zu haben, daß keine Eingriffe in besonders persönlichkeitsbestimmende Entscheidungen wie Heiraten, Gebären, sexuelle Präferenzen, Sprache und Arbeit stattfinden.
- 10a. Die Fähigkeit, sein Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu führen. Dies heißt Garantien für Versammlungsfreiheit und gegen ungerechtfertigte Durchsuchungen und Festnahmen; es bedeutet auch eine gewisse Garantie für die Unantastbarkeit des persönlichen Eigentums, wenngleich diese Garantie durch die Erfordernisse sozialer Gerechtigkeit auf verschiedene Weise eingeschränkt werden kann und im Zusammenhang mit der Interpretation der anderen Fähigkeiten immer verhandelbar ist, da das persönliche Eigentum im Gegensatz zur persönlichen Freiheit ein Mittel und kein Selbstzweck ist.¹⁶⁸

Bedeutsam ist, dass der Begriff des guten Lebens im Sinne von M. Nussbaum und A. Sen immer als 'gutes Leben für alle' gelesen werden muss. In dem Zusatz 'für alle' liegt der entscheidende Unterschied zum Verständnis des guten Lebens in der Logik der Ehre. Denn auch die Logik der Ehre kennt eine Vision des guten Lebens, aber nur für die wenigen, die Ehre - und damit in der Regel Geld und Macht - gesammelt haben. So kann sich selbst in den ärmsten Ländern der Welt eine 'ehrbare Elite' die Vision des guten Lebens erfüllen. Die schlechten Lebensbedingungen der Entehrten und Ehrlosen rufen in der Logik der Ehre keine Fragen hervor. Die Gleichgültigkeit der Eliten gegenüber dem Elend der Marginalisierten ist das diesbezügliche Indiz für eine Welt des guten Lebens, die vielleicht noch auf 'viele' aber auf jeden Fall nicht auf 'alle' ausgedehnt werden soll.

Bezüglich der Situation eines Altenheims bedeutet dies, dass in der Konzeption des 'guten Lebens für alle' nicht nur die Bewohner, sondern auch Mitarbeitende, Angehörige und Zugehörige und andere Gruppen in den Blick geraten. Im Alter können aufgrund des natürlichen oder krankheitsbedingten Rückgangs der physischen und mentalen Kräfte einzelne Fähigkeiten zur Führung eines guten Lebens beeinträchtigt sein. Der Befähigungsansatz macht jedoch darauf aufmerksam, dass durch das Etablieren und den Erhalt bestimmter Rahmenbedingungen auch unter den Umständen des Alterns, vielfältige menschliche Fähigkeiten gelebt und entfaltet werden können. Die Leitung eines Altenheimes wäre insofern zu verstehen als Träger von Verantwortung für Rahmenbedingungen, in denen ein gutes Leben unter Entfaltung möglichst vieler Fähigkeiten gelebt werden kann. In diesem Sinne kann man die Leitung eines Altenheimes auch als 'Moderation eines Teams von Experten für gutes Leben im Alter' definieren.

¹⁶⁸ NUSSBAUM 1999b, S. 200–202.

Dieses Expertentum drückt sich heute u.a. in den unterschiedlichen Projekten des Qualitätsmanagements aus, die letztlich die Qualität des Lebens zum Ziel haben. Im Unterschied zu der Arbeit anderer kirchlicher Berufe müssen die Leitungen katholischer Altenheime ihre Arbeit an der Lebensqualität der ihnen anvertrauten Menschen heute durch externe Prüfer beurteilen und messen lassen. Auch wenn die Messung der Ergebnisse der Arbeit an der Lebensqualität von HeimbewohnerInnen heute umstritten ist¹⁶⁹, bleibt festzuhalten, dass im Bereich der Altenhilfe die Vision des guten Lebens inzwischen durch eine gut ausformulierte Zielpyramide bis hinunter zu vielen alltäglichen Konkretionen unterbaut ist. Die Katholische Altenhilfe innerhalb des Deutschen Caritasverbandes hat sich in einem „Qualitätsmanagement-Rahmenhandbuch Altenhilfe und Pflege“¹⁷⁰ einen eigenen Katalog von Qualitätskriterien erarbeitet, der mit den in der allgemein-verbindlichen `Pflegetransparenzvereinbarung stationär`¹⁷¹ vereinbarten Prüfkriterien kompatibel ist. In diesem Instrument zeigt sich eine klare Ausrichtung an einer Vision und deren konkrete Verfolgung bis in die einzelnen Handlungsabläufe in der Institution. Sie führt die einzelnen Berufsgruppen innerhalb des Heimes unter einem gemeinsamen Auftrag zusammen und dient der guten Zusammenarbeit an den Schnittstellen der unterschiedlichen Aufgaben.

Einem Missverständnis soll an dieser Stelle vorgebeugt werden: Die *Schalom*-Vision als die zentrale Vision der Kirche zu beschreiben, bedeutet nicht, die Kirche entsprechend der Rede von den kirchlichen Grundfunktionen auf sozial-diakonische Arbeit zu reduzieren. Die Defizite der relativ jungen Lehre von den kirchlichen Grundfunktionen, die mehrfach erörtert wurden, sollen dadurch vielmehr überholt werden. Die Orientierung an der *Schalom*-Vision führt zu einem integrativen Zugang zu den Unheilssituationen dieser Welt. *Schalom*-Arbeit beinhaltet immer die Sorge um das `gute Leben` in all seinen Dimensionen. Sie ist Seelsorgearbeit und sozialer Einsatz, sie ist darstellendes liturgisches Handeln ebenso wie eingreifendes anwaltschaftliches Handeln. Die Handlungsmodi der *Schalom*-Arbeit richten sich nach den Situationen der vom Unheil und von Not Betroffenen. Von dort her sind die Entscheidungen zu treffen, ob materielle oder geistliche Hilfe, ob medizinische Pflege oder Ritual im Vordergrund des Handelns stehen. In der Situation und auf jede einzelne Person hin ist zu entscheiden, welcher Hilfe-Mix den Betroffenen „zum Frieden dient“(Lukas 19,42) und welche spezifischen oder kombinierten friedensstiftenden Qualifikationen zum Einsatz kommen sollen. Die jüdischen Rabbinen haben diese Ausrichtung auf das gute Leben in dem talmudischen Leitspruch des „Gam su letowa“, das heißt: „Auch dies sei zum Guten“ zum Ausdruck gebracht.¹⁷²

¹⁶⁹ Umstritten sind die wissenschaftlichen Voraussetzungen der Messbarkeit, vgl. GÖRRES/HASSELER/MITTNACHT 04.07.2012, S. 4, die zum Einsatz kommenden Prüfkriterien, vgl. BRÜHL/BERGER 2011, die Wirksamkeit der Prüfungen, vgl. MORITZ 2013, S. 48.154 und der Aufwand unterschiedlicher Prüfverfahren, vgl. KDA BERTUNGS- UND FORSCHUNGSGESELLSCHAFT FÜR ALTENHILFE MBH 2005, S. 117.

¹⁷⁰ DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 2012.

¹⁷¹ GKV SPITZENVERBAND U.A. 04.07.2012.

¹⁷² Massechet Mrachot 60; Massechet Taanit 21, zit. nach; YEHOUD-DESEL 2012, S. 76–77 Für Friedrich Thieberger liegt in diesem Wort eine Grundhaltung des Judentums: „`Gam su letowa`, alles zum Guten, ist für den Einzelnen der Ausdruck der gleichen Haltung, die weltgeschichtlich im Messianismus offenbar wird.“ THIEBERGER 1979, S. 10.

Diese Formulierung der Vision des Schalom als 'das gute Leben aller' ist ein wichtiger Schutz, sie als eine überzeitliche Heils-Lehre mißzuverstehen, die das Glück der Gegenwart dem Heil der Zukunft bedenkenlos opfert. Denn, so wirft Silvia Strahm-Bernet aus der Sicht einer feministisch orientierten Theologie ein: „Wer von Erlösung spricht, verliert meist nur allzubald die Gegenwart aus dem Blick und, geblendet durch das Licht verheißener Herrlichkeit gerät sie zum trüben Blick eines letztendlich heil-losen Exils.“¹⁷³ Sie besteht dagegen darauf, dass die Zeit des Ichs die Gegenwart und sein Ort diese Welt sei. Und nur, wer dem eigenen Leben nichts Heiliges abgewinnen könne und sich der Welt und dem Leben nicht leidenschaftlich liebend widmet, fände im Paradies Erfüllung genug. Das eigene Leben wiege dann nicht mehr schwer, man opfere es leicht, und wenn es sein müsse, auch das der anderen.

Die intensive Auseinandersetzung Martha Nussbaums mit der aristotelischen Konzeption des 'guten Lebens' im sogenannten Fähigkeiten-Ansatz¹⁷⁴ hat eine breite Rezeption, auch in der Caritas, erlebt.¹⁷⁵ In der Gesamtkirche steht eine vertiefte Rezeption und Reflexion dieses Ansatzes noch aus. Es wäre aber denkbar, dass alle Berufe in der Kirche, wenn sie sich unter der Zielperspektive des *Schalom* organisieren, als „Experten für ein gutes Leben“¹⁷⁶ angesprochen werden können. In einer solchen übergreifenden Definition, so die Annahme dieser Arbeit, lässt sich möglicherweise das heutige Schisma der Berufe in der Kirche überwinden und für die Leitungen katholischer Altenheime eine neue Perspektive der Beruflichkeit in der Kirche konzipieren.

2.8 Die Schalom-Vision übertrifft die Vision der Ehre

Im Rückblick auf die eingangs dieses Kapitels aufgeworfenen Fragen zur Vision der Kirche kann Folgendes festgehalten werden:

In die jüdisch-christliche Glaubensüberlieferung sind die Ehrenkonzeptionen der archaischen und ständisch geprägten Kulturen ihrer Entstehungszeit tief eingeschrieben. Wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen leben sie auch in der Kirche und der Struktur ihrer Berufe fort. Mit der Etablierung eines theoretisch fundierten Monotheismus – um die Zeit des Babylonischen Exils – erheben sich innerhalb der jüdischen Religion kritische Stimmen gegen die Logik der Ehre, insbesondere gegen ihre gewalttätigen Äußerungen und exklusiven Tendenzen. Wenn alle Ehre aus den menschlichen Beziehungen herausgezogen und allein bei Gott mo-

¹⁷³ STRAHM-BERNET 1993, S. 83.

¹⁷⁴ Isabell C. Riesenkampff hat in ihrer Dissertation gezeigt, dass der Fähigkeiten-Ansatz von Martha Nussbaum nicht im Gegensatz zur Gerechtigkeitstheorie von Rawls steht, sondern diese an wichtigen Punkten ergänzt. So wie im *Schalom* Begriff die Gerechtigkeit und der Frieden umschlossen sind, so steht auch der Begriff des guten Lebens in engem Zusammenhang mit modernen Gerechtigkeitstheorien. RIESENKAMPFF 2005, S. 169f.

¹⁷⁵ Vgl. NEHER 2005.

¹⁷⁶ Der Deutsche Caritasverband hatte seine Kampagne zum Thema „Menschen im Alter“ im Jahr 2010 unter das Motto „Experten fürs Leben“ gestellt. Dieser Titel fokussierte nicht auf die hauptamtlich in der Altenhilfe Tätigen, sondern auf alle mit dem Thema Alter befassten und an ihm interessierten Menschen. Die Caritas-Kampagne "Experten fürs Leben" erhielt den Politikaward 2010 in der Kategorie "Kampagnen gesellschaftlicher Institutionen".

nopolisiert wird, kann die Vision der einen Menschheitsfamilie, die in Frieden miteinander lebt, als Folge monotheistischen Denkens und Glaubens in die Vorstellungskraft der Menschen dringen. Befördert wird diese Vorstellung durch den Glauben an einen eifrigen, engagierten Gott, der sich aktiv für Gerechtigkeit, Einheit, Frieden, Freiheit und damit für ein gutes Leben aller Menschen einsetzt. Er lädt dazu ein, diesem 'entgegenkommenden' Gott ebenfalls aktiv entgegen zu kommen und sich für die Vision des Schalom einzusetzen. Glauben heißt in diesem Sinne, zu vertrauen, dass gutes Leben für alle möglich ist, entgegen dem Anschein, dass das Leben vielfältigen Beschädigungen, Verletzungen, Verkümmierungen ausgesetzt und unterworfen ist. Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden durch aktives Handeln für bessere Lebensbedingungen und durch mutiges Sprechen auch angesichts von Einschüchterungsversuchen der ehrenreichen Eliten, die nur für sich gutes Leben erhalten wollen, wird somit zum Zeugnis des Glaubens.

Jesus von Nazareth war der Kristallisationspunkt dieses Glaubensverständnisses. In seinem Tun und Reden haben Zeitgenossen eine uneingeschränkte Unterstellung unter die Vision des Schalom erfahren. In seiner Person haben sich das göttliche Entgegenkommen und das menschliche Entgegengehen aufs Innigste miteinander verbunden. Deshalb haben seine JüngerInnen in ihm den 'Gottessohn' erkannt. Durch seinen Tod am Kreuz hat er für seine AnhängerInnen den bedingungslosen Eifer Gottes für die Vision des gewaltfreien *Schalom* bezeugt. Im Auferweckungsglauben halten ChristInnen daran fest, dass Gott auch die in der Welt beschädigten und verhinderten Lebensprojekte entgegen allem Augenschein in ein gutes (ewiges) Leben umwandelt. Sie fühlen sich damit bestärkt, an einer inklusiven, friedlichen, (gender-)gerechten, egalitären und nicht-akkumulativen Gesellschaftsordnung zu arbeiten.

Dadurch, dass der Bruch mit der ständischen Logik der Ehre oft mit den Worten ausgedrückt wurde, dass allein Gott die Ehre gegeben werden soll, blieb die Semantik der Ehre in der Kirche weiterhin lebendig. Wenn man das kleine Wort 'allein' wegließ, legte diese Formulierung nahe, die Berufe der Kirche wieder im semantischen Feld der Ehre als Stellvertreter-Berufe mit der ihnen eigenen Stellvertretungssehre zu konzipieren und sie wieder in eine Ehrenhierarchie einzuordnen. Damit zeigten sich kirchliche Hierarchien den weltlichen Ehrenhierarchien 'ebenbürtig'. Sie konnten über ihren Vorrang streiten (Investiturstreit), aber das Konzept der Ehre als solches stand nicht mehr in Frage. Die Kritik daran fand eher in den klösterlichen und laikalen Reformbewegungen ihren Raum.

So hat sich die Vision der Kirche als *Schalom*-Vision, als Vision des Segens, des Friedens, des Glücks oder des guten Lebens in der Kirche nur partiell entfalten können. Über Jahrhunderte ist sie nicht der Leitstern offiziellen kirchlichen Handelns gewesen. Die im Umfeld der Kirche weiterhin mächtige Logik der Ehre war offenbar für das Selbstverständnis der Kirche, für ihr Verständnis der Geschlechterdifferenz, des Körpers, der Macht und ihrer Beziehungen zu anderen Gruppen und Gemeinschaften höchst einflussreich.

Dennoch kann man davon ausgehen, dass die in den biblischen und patristischen Texten überlieferte monotheistische Kritik an der Logik der Ehre wirkte wie ein unterirdischer

Sprengeffstoff und den Boden lockerte für ein neues, sichtbares Aufkeimen der Logik des Friedens. Dieses im Spätmittelalter, im Humanismus und der Frühen Aufklärung zu beobachtende Phänomen übersprang die Grenzen der kirchlichen Doktrin und Disziplin. So begegnete der Kirche die eigene Botschaft in der Neuzeit oft in fremder Gestalt und wurde zunächst abgewehrt und verurteilt. Erst mit dem II. Vatikanum - insbesondere mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* - hat die katholische Kirche die Übereinstimmung der Ideen der Menschenwürde und -rechte mit ihrer eigenen Vision offiziell anerkannt. Damit hat sie bleibende Voraussetzungen für eine enge Kooperation mit Menschen anderer Bekenntnisse und ihren Organisationen zugunsten des Friedens und der Einheit der Menschheit geschaffen.

Aber auch in den kirchlichen Strukturen selbst könnte die dezidierte Ausrichtung an der Vision des *Schalom* zu einer besseren Integration und Kooperation der Berufe der Kirche beitragen. Denn wie sich gezeigt hat, lassen sich unter den Denkmustern ständischer und archaischer Gesellschaften, die dem Begriff der Ehre anhaften, die Dichotomien der heutigen kirchlichen Berufswelt nicht überwinden. Und wie im Weiteren zu zeigen sein wird, ist mit der Logik der Ehre eine moderne Altenhilfe, die sich an heutigen, von der Menschenwürde geprägten Erwartungen und den Impulsen des Evangeliums ausrichten soll, nicht vermittelbar. Jedoch sind auch in der heutigen Gesellschaft die Logiken der Ehre durchaus noch kraftvoll und verbreitet am Werk. Auch die Gesellschaft folgt, so die These, sowohl der Logik der Ehre, als auch einer Vision des Friedens.

Diese beiden Visionen bauen, wie gezeigt wurde, auf grundlegend unterschiedlichen Verständnissen von Anerkennung und Identitätsbildung auf. Sie sind deshalb nicht miteinander kompatibel. Sie führen zu versteckten oder offenen Widersprüchen und Konflikten. Im folgenden Kapitel sollen solche auch in der Altenhilfe auftretenden Widersprüche und Konflikte aufgedeckt und der Frage nachgegangen werden, wie der Beruf der Leitung eines katholischen Altenheimes unter der Vision des *Schalom* als 'Fachberuf für ein gutes Leben im Alter' bzw. als 'Leitung eines Teams von Experten guten Lebens' konzipiert werden könnte.

2.9 Und die Liebe?

In der hier vorgelegten Unterscheidung zwischen einer Logik der Ehre und einer Logik des *Schalom* war - für eine caritaswissenschaftliche Untersuchung möglicherweise befremdlich - nicht von der (Nächsten-)Liebe die Rede. Dennoch ist sie in diesen Gedanken präsent: als Handlungsweise. Sie steht deshalb nicht wie in einer Betrachtung der Liebe als Emotion im Gegensatz zum Hass. Vielmehr rückt sie in den Gegensatz zu der primären Handlungsweise in der Logik der Ehre, die man als Aneignung von Ehre und den mit ihr umtauschbaren Kapitalien d.h. insbesondere Geld, Macht, Territorium, Einfluss verstehen kann. Der Gegensatz ist deshalb besser beschrieben mit 'liebendem, sorgendem Handeln' gegenüber 'herrschendem, aneignendem Verhalten'. Ist der Blick in letzterem vertikal nach oben auf die Spitze der Ehrenpyramide gerichtet, der nahe zu kommen das oberste Ziel ist, richtet sich der Blick im liebenden, sorgenden Handeln horizontal auf die Mitmenschen und vertikal nach unten auf die, die nicht ausreichend am guten Leben teilhaben. Liebe als Handlungsweise schließt des-

halb die Sorge um bessere Lebensbedingungen aller Menschen in ihren unterschiedlichsten Formen ein. Sie unterscheidet nicht zwischen familiärem und gesellschaftlichem Engagement, zwischen bezahlten und ehrenamtlichen Tätigkeiten, zwischen organisierter Caritas und privatem Liebeshandeln,¹⁷⁷ zwischen politischer Lobbyarbeit oder Pflegearbeit. Die Handlungsweisen in der Sorge um das gute Leben aller Menschen können sehr unterschiedlich sein, je nach situativem Erfordernis. Sie können intellektuellen, emotionalen¹⁷⁸, praktischen oder künstlerisch-kulturellen und pädagogischen¹⁷⁹ Charakter haben. Mit dem Begriff der 'Nächstenliebe' ist im Christentum ein Verständnis von Liebe lebendig, das nicht in der geschlechtlichen Intimbeziehung oder den familiären Verwandtschaftsbeziehungen eingeschlossen ist. Es ist vielmehr auf jeden anderen Menschen entgrenzt. Jede Begegnung mit einem Anderen verkörpert dessen Anspruch auf ein gutes Leben.¹⁸⁰

In dieser Verwendung wird auch deutlich, weshalb dieser weite Begriff von 'Liebe', der hier als 'Sorge um Schalom' übersetzt wird, ein Zentralbegriff des Evangeliums ist. Der Handlungslogik des Schalom entspricht die Handlungsweise dieser (erweiterten) Liebe (GS 24).¹⁸¹ Zugleich ist dies die Begründung dafür, dass der Begriff 'Liebe' in dieser Arbeit sparsam verwendet wird. Sein breites Bedeutungsspektrum macht ihn für die Bezeichnung spezifischer beruflicher Tätigkeiten wenig hilfreich. Zudem wird er umgangssprachlich häufig in einem 'romantischen' Verständnis auf emotionales Empfinden und Reagieren enggeführt¹⁸², was für Missverständnisse sorgen kann, wenn man ihn im Zuge von Erörterungen zur Beruflich-

¹⁷⁷ "Denn der Geist der Liebe verbietet durchaus nicht die wohlüberlegte und organisierte Durchführung einer sozialen und caritativen Aktion, sondern fordert sie sogar" (GS 88)

¹⁷⁸ Hierzu gehört die Unterscheidung des Heiligen Vincenz von Paul zwischen der affektiven und der effektiven Liebe, der Liebe des Gefühls und der Liebe der Tat, vgl. VINZENZ VON PAUL 1981, S. 69–72.

¹⁷⁹ Ein solches Verständnis liegt z.B. dem Begriff der 'Kulturellen Diakonie' zugrunde. Vgl. FUCHS 1988.

¹⁸⁰ Dieser Gedanke, dass in der Begegnung mit dem Anderen zugleich die Verantwortung für den Anderen thematisiert wird, wurde von dem französischen Philosophen Emanuel Levinas eindrücklich entfaltet. Vgl. LÉVINAS/MIETHING 1995.

¹⁸¹ Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanum betont diesen Zusammenhang: "Gott, der väterlich für alle sorgt, wollte, daß alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen. Alle sind ja geschaffen nach dem Bild Gottes, der 'aus einem alle Völker hervorgehen ließ, die das Antlitz der Erde bewohnen' (Apg 17,26), und alle sind zu einem und demselben Ziel, d.h. zu Gott selbst, berufen. Daher ist die Liebe zu Gott und zum Nächsten das erste und größte Gebot. Von der Heiligen Schrift werden wir belehrt, daß die Liebe zu Gott nicht von der Liebe zum Nächsten getrennt werden kann: '... und wenn es ein anderes Gebot gibt, so ist es in diesem Wort einbegriffen: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst ... Demnach ist die Liebe die Fülle des Gesetzes' (Röm 13,9-10; 1 Joh 4,20). Das ist offenkundig von höchster Bedeutung für die immer mehr voneinander abhängig werdenden Menschen und für eine immer stärker eins werdende Welt. Ja, wenn der Herr Jesus zum Vater betet, 'daß alle eins seien ... wie auch wir eins sind' (Joh 17,20-22), und damit Horizonte aufreißt, die der menschlichen Vernunft unerreichbar sind, legt er eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe." (GS 24).

¹⁸² Diese Verengung des Begriffs verdankt sich der im Zeitalter der Romantik entstandenen Vorstellung, nach der die Liebe zwischen Mann und Frau eine der kalten Welt der zunehmenden Ökonomisierung entgegengesetzte Leidenschaft darstellen könne. Axel Honneth sieht darin „ein typisches Produkt bürgerlicher Illusionsbildung“ und erkennt in der Ausstattung der affektiv erlebten Zweierbeziehung mit den Erlebnisqualitäten, die zuvor der Erfahrung des 'Heiligen' zugeschrieben wurden, einen Reflex auf die ersten sich mehrenden Anzeichen einer beginnenden Säkularisierung. Vgl. HONNETH 2010, S. 246 Gerade vor dem Hintergrund dieser Diagnose soll hier ein weiterer Begriff von Liebe in der nüchternen Begrifflichkeit der 'Sorge um gutes Leben für alle /Sorge um Schalom' benutzt werden.

keit verwendet. Es soll genügen, hier festzuhalten, dass jedes Handeln, das der Logik des *Schalom* folgt, als 'liebendes Handeln' gelesen werden kann, ohne dass es als solches benannt werden muss.

V. Heimleitung unter der Vision des Schalom

1 Einführende Erläuterungen

Christsein bedeutet in der Vision des *Schalom* nicht einfach 'Menschsein'. Vielmehr geht es um die Orientierung am Modell des 'neuen Menschen', der in Christus einen Weg gefunden hat, sich aus den alten Steuerungslogiken der Ehre und der Scham zu lösen. Christus hat mit der Theo-Logik des erbarmend-mütterlichen Vaters und des versöhnungsbereiten, friedliebenden Gottes einen Weg gezeigt zum guten Leben für alle - nicht nur für die Menschen, die bereits Ehre besitzen, sondern auch - und vor allem - für die, die ehrlos und entehrt, geschändet und in Schande leben.

Gerade weil die alten Logiken der Ehre und des ehrgeizigen Menschen weiterhin eine hohe Attraktivität besitzen, ist das Christentum eine Religion der Entscheidung, die zu einem Leben nach einem neuen Modell, unter einer neuen Vision einlädt. Der Glaube an den einzigen Gott ist nicht mehr der Glaube an einen Gott, der darauf aus ist, dass die Menschen seine Ehre mehren. Er selbst ist die Ehre, das einzig Gewichtige, die Bedeutung schlechthin. Er ist der Inbegriff aller Macht. Ihm kann und muss nichts mehr hinzugefügt werden. Da er als der Einzige geglaubt und anerkannt werden will, ist er unvergleichlich und konkurrenzlos. Glauben (hebr. *emuna*) heißt einfach anerkennen, dass es so ist. Dies wird mit dem Wort 'Amen',¹ (Übers. 'so ist es') von Juden und Christen im Gottesdienst immer wieder bekräftigt.

Der an den einzigen Gott Glaubende darf deshalb auch darauf vertrauen, dass alle Menschen aus dem Willen dieses Gottes hervorgegangen sind und ihm gleichermaßen bedeutsam sind. Erwählung bedeutet dann nicht mehr Bevorzugung, schon gar nicht an Ehre, sondern besondere Verantwortung, um die Vision des einzigen Gottes und der Einheit der Menschheit sichtbar zu machen. So wie aus der Partikularität der Stämme Israels ein kleines Volk zusammenwachsen konnte, wird aus den Völkern der Erde eine Menschheit zusammenwachsen. Aber diese künftige Einheit, so der Glaube der monotheistischen Ökumene, ist nur als Einheit der Menschen mit Gott, dem Einzigen, möglich.

Der Weg dahin ist nach der Botschaft Jesu nicht der Weg der Sammlung von Ehre (auch nicht für die eigene Glaubensgemeinschaft), sondern Entäußerung aus Liebe. Nur diejenigen, die bereit sind, Ehre zu verlieren, werden den Frieden Gottes gewinnen. Nur die, die bereit sind, zu den Geschändeten, den Beschämten und Ehrlosen zu gehen, werden Anerkennung, Identität, Gemeinschaft und Kraft finden.

Ein katholisches Altenheim zu leiten, setzt dieses grundlegende Bekenntnis zum einzigen Gott, der in Christus die Logik der Ehre endgültig zerbrochen hat und den neuen Weg des *Schalom* in seiner Entäußerung am Kreuz exemplarisch gegangen ist, voraus. Nur aus dem Glauben, dass dieser Weg in der Auferweckung Jesu eine endgültige Bestätigung gefunden hat, lässt sich eine kirchliche Arbeit mit Menschen in Schwachheit, Armut und gefährdeter

¹ Vgl. JEREMIAS 1978; KRAUSE 1978.

bzw. beschädigter gesellschaftlicher Anerkennung motivieren und begründen. Gerade in der Arbeit mit alten Menschen, das soll im folgenden Kapitel gezeigt werden, geht es darum, die Gefahren einer auf Macht, Männlichkeit und Geld basierenden Logik der Ehre zu bannen und Anerkennung und Zuwendung dorthin zu bringen, wo die Güter der Ehre schwinden. Ohne eine solche grundlegende Vorentscheidung bleibt die Logik der Ehre, wie im folgenden Kapitel ausgeführt wird, eine verführerische Macht. In ihren modernen Formen drängt sie auch heute noch in den Heimaltag hinein.

Es ist hier nicht der Ort, der Frage nachzugehen, wie – jenseits einer Theo-Logik des *Schalom* - auch philosophische Ansätze zu einer Resistenz gegen die verführerischen Logiken der Ehre beitragen können. Immerhin hat der moderne Humanismus gegenüber einer Kirche, die in vielen Bereichen noch der Logik der Ehre verhaftet war, eine eigene universale Logik der Menschenwürde entwickelt, die der partikularen Logik der Ehre Widerstand bietet. Erst spät konnte die Kirche in dieser Idee der Menschenwürde und den daraus ableitbaren Menschenrechten ihre eigene Logik des *Schalom* wiederentdecken.² Eine Heimleitung, die sich dieser Zusammenhänge bewusst ist, kann Brücken schlagen zwischen Mitarbeitenden, die aufgrund einer humanistischen Tradition mit alten Menschen arbeiten möchten und denen, die dies aus christlicher Motivation heraus tun. Vielleicht kann sie sogar ermöglichen, dass beide Gruppen in ihrer Arbeit feststellen, dass sie gemeinsam nicht weit vom „Reich des Friedens/Gottes“ entfernt sind, bzw. daran mitarbeiten wollen – ganz im Sinne des Jesuswortes: „Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns.“ (Markus 9,14)

Für das Ziel dieser Arbeit wichtiger ist, dass die Heimleitung in der Vision des Friedens eine Brücke zu den anderen Berufen in der Kirche schlagen kann. Auch das soll in den folgenden Kapiteln praktisch gezeigt werden. Dabei ist es wichtig, dass sowohl die klassischen `Berufe der Kirche` als auch die neuzeitlichen caritativen Berufe, wie die Leitung eines katholischen Altenheims, ihre je eigenen Verführbarkeiten durch die Logik der Ehre erkennen und sich gegenseitig in der immer wieder zu erneuernden Entscheidung für eine Theo-Logik des *Schalom* bestärken. Da die Leitungsaufgabe im Altenheim sehr intensiv mit den Logiken des *Schalom* und der Ehre konfrontiert ist, kann sie zu einem wichtigen Gesprächspartner anderer Berufe in der Kirche werden, insbesondere wenn es um die zunehmenden Herausforderungen einer alternden Gesellschaft geht.

Die Sorge um die Verwirklichung des *Schalom* im Alter wird in der Kirche in besonderer Weise von den Leitungen katholischer Altenheime verantwortet. Sie organisieren stationäre und teilstationäre Hilfeleistungen für alte Menschen vor Ort. Sie unterstützen die Motivation der Mitarbeitenden zu einer fachlich guten und menschlich überzeugenden Hilfe. Sie überwachen die Erbringung von Hilfeleistungen und greifen bei Bedarf korrigierend und steuernd ein. Sie sorgen für die ökonomische Stabilität der Pflegeeinrichtung. Die Vernetzung des Al-

² Erstmals hat Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) die in der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika, der französischen Erklärung der Menschenrechte und der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen entwickelten Ideen in die katholische Soziallehre hineingenommen und weiterentwickelt. Diese Spur wurde von weiteren Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung aufgenommen (*Gaudium et spes*, 1965; *Octogesima adveniens*, 1971; *De justitia in mundo*, 1971).

tenheims mit den gemeindlichen, nachbarschaftlichen und kommunalen Netzwerken gehört zu ihrem Aufgabenspektrum. Sie beziehen in der Öffentlichkeit Position zu Fragen des guten Lebens im Alter. Ihnen sind Mitarbeitende mit pflegewissenschaftlichen, hauswirtschaftlichen und administrativen Kenntnissen unterstellt. Sie berichten an die Controllingabteilungen und Fachreferate ihrer Träger und sporadisch, zum Beispiel beim Besuch des Bischofs oder eines Dekans, an die kirchlichen Autoritäten. Beim Besuch von Abgeordneten oder kommunalen Autoritäten stehen sie Rede und Antwort. Gegenüber den Pflegekassen legen sie die Qualität und Wirtschaftlichkeit ihrer Einrichtung offen. Sie nehmen eine klassische Schnittstellenfunktion ein.

Es geht in den folgenden Unterkapiteln nicht um die empirische Beschreibung dieser Vermittlungsstellung. Ebenso wenig soll analysiert werden, wie die einzelnen Heimleitungen diese Aufgabe jeweils wahrnehmen, auch wenn einzelne Beispiele zur Erläuterung herangezogen werden. Im Zentrum steht vielmehr die Frage nach der beruflichen Rolle der Heimleitungen in einer Kirche unter der Vision des *Schalom*.³ Dazu soll untersucht werden, welche Impulse des Evangeliums vom Frieden in der Arbeit der Leitungskräfte in einem katholischen Altenheim zur Umsetzung gelangen können. Es geht darum, welche Ressourcen aus der biblischen Botschaft und der kirchlichen Tradition für die Arbeit im Heim erschlossen werden können, aber auch welche Anforderungen aus dieser Orientierung erwachsen.

Als Vermittelnde zwischen sozialer und pflegender Arbeit im Heim und gemeindlichen und anderen Arbeitsfeldern der Kirche bestimmt sich die berufliche Rolle der Heimleitungen auch daraus, wie bedeutsam die von ihnen verantworteten Handlungsformen und Denkweisen für die Kirche als ganze sind. Als Bewährungsfelder des Denkens und Handelns der Leitungskräfte im Heim wurden ausgewählt: Die Anleitung von Emotionsarbeit, der Umgang mit Macht und mit Geld, die Verantwortung für Handarbeit und die Arbeit von Frauen, die Sorge für demenziell erkrankte und für sterbende Menschen und ein ethisch verantwortliches Handeln ihrer Mitarbeitenden. Abschließend soll die Heimleitung in ihrer Verantwortung für die Gemeinschaft und Einheit im Heim betrachtet werden. In den einzelnen Unterkapiteln werden die Ansprüche des Heimalltags und des Umfeldes mit der Botschaft des Evangeliums und der kirchlichen Überlieferung jeweils konfrontiert. Die im vorigen Kapitel erläuterte Unterscheidung zwischen ständischer Ehre und dem *Schalom* Gottes gewinnt dabei an Anschaulichkeit und Plastizität. Im Anschluss an diese Gegenüberstellungen werden jeweils Handlungsoptionen der Heimleitung vorgestellt und deren Bedeutung für die Positionierung der Heimleitung innerhalb der Berufe in der Kirche untersucht.

Die Unterkapitel werden in unterschiedlicher Ausführlichkeit und Gliederungstiefe behandelt. Das zu Beginn stehende Kapitel zur Emotionsarbeit ist umfangreicher ausgearbeitet, da es einen Aspekt aufgreift, der in der Regel nicht als Eigenschaft eines kirchlichen Berufs be-

³ Auch andere Berufe werdender Beruf des Priesters oder des Lehrers wird ja nicht primär danach definiert, ob und wie der einzelne Berufsangehörige seine Aufgaben erfüllt, sondern ob ein spezifischer Auftrag und ein eigenes Bearbeitungsfeld dafür gegeben ist.

trachtet wird und auf eine Arbeit eingeht, die auch in der Pflege erst seit wenigen Jahren gewürdigt wird. Ähnliches gilt für die Handarbeit und die Arbeit von Frauen, die im Kontext der Ehre eine besondere Abwertung erfahren. In den einzelnen Kapiteln kann die Lehre und Praxis der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Austausch mit anderen Vorstellungen immer nur skizziert werden. Zu den behandelten Themen wären im Einzelnen ausführlichere und weiterführende Gedankengänge erforderlich. Sie sind an anderen Stellen zu finden, auf die in den folgenden Kapiteln exemplarisch verwiesen wird.

2 Sorge um Schalom, wenn Gefühle Menschen trennen

Die Pflege alter Menschen erfordert von den Pflegenden auch die Auseinandersetzung mit unangenehmen Gefühlen wie Ekel, Verachtung, Scham. Diese Emotionen und ihre Auslöser dürften für das schwache Ansehen des Altenhilfeberufs mitverantwortlich sein. Eine fachlich gute Altenpflege schließt heute einen reflektierten und eingeübten Umgang mit den eigenen Emotionen ein, damit diese nicht zu Handlungen der Gewalt oder Verachtung führen. Dieser Anteil der Emotionsarbeit in der Pflegearbeit ist bisher nur wenig im Blick gewesen. Dabei zeigen sich gerade in dieser Art von Arbeit enge Verbindungen zur Logik der Ehre und des *Schalom*. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist die Erschließung der Quellen und der Geschichte der christlichen Friedensbotschaft möglicherweise eine sehr wirkungsvolle Hilfe für die Mitarbeitenden bei der Bewältigung ihrer täglichen Emotionsarbeit. Diese zeigt sich in christlicher Sicht als eine Form der Herzensbildung und bedarf besonderer Förderung durch die Leitung der Einrichtung.

Beispielhaft soll anhand des Ekels gezeigt werden, wie gefährlich eine Abwehremotion für die menschliche Gemeinschaft, nicht zuletzt im Altenheim, sein kann, sofern sie nicht 'kultiviert gezähmt' wird. Eine durch die Vision des *Schalom* inspirierte Leitung eines Altenheims kann dazu beitragen, die gesellschaftlichen Gefahren, die von Abwehremotionen wie dem Ekel ausgehen, zu bannen. Mit ihrer bewußten Verantwortung für Emotionsarbeit leistet die Leitung nicht nur Wichtiges für die Kultur in ihrer Einrichtung, sondern auch einen Beitrag zu einer „Zivilisation der Liebe“ (Johannes Paul II.) in Gesellschaft und Kirche.

2.1 Altenpflege - ein Beruf mit ambivalenter Anerkennung

Als 'unverzichtbarer Beruf' genießen Pflegekräfte zwar eine hohe Wertschätzung. Das Renommee ihrer tatsächlichen Tätigkeit ist in der Gesellschaft dennoch schwach. Diese ambivalente Anerkennung für die Berufe in der Altenpflege hat etwas zu tun mit Ekelgefühlen. Pflegende werden zuweilen mit drastischen Begriffen als „Urinkellner“ oder "Arsch-Abwischer" tituliert.⁴ Daneben gibt es eine subtilere Form, mangelnde oder ambivalente Wertschätzung gegenüber Pflegenden zum Ausdruck zu bringen. Auszubildende in den Pflegeberufen berichten von Reaktionen ihrer Altersgenossen wie: "Was du da machst, könnte ich nie" oder "Es ist gut, dass es Menschen wie dich gibt, die so eine Arbeit machen".⁵ Sie erleben diese als

⁴ BENIRSCHKE 2012.

⁵ In solchen Äußerungen schwebt möglicherweise auch ein Respekt vor der Fähigkeit zur Beherrschung eigener Gefühle mit, die man durchaus anerkennt.

verklausulierte, euphemistische Reaktionen auf die Tatsache, dass Pflegeberufe zwar potentiell von jedem gebraucht werden, aber mit Ekelgefühlen umgehen müssen.

Dieser Befund wird durch eine Umfrage bei Schulabgängern, Eltern und BerufsberaterInnen im Berufswahlprozess bekräftigt. Altenpflege gehört bei SchülerInnen und Eltern zu den fünf am häufigsten genannten 'Out-Berufen', unter die – nicht überraschend – auch die Branche Reinigung/Müll zählt.⁶ Die befragten BerufsberaterInnen berichteten, dass unter anderen folgende Gründe für 'Out-Berufe' angegeben werden:⁷

- schwere körperliche Arbeiten, bei denen man sich auch schmutzig (Dreck, Blut) machen kann,
- Pflegeberufe (Menschen betten, mit Blut umgehen).
- Berufe, 'die mit Tod zu tun haben'.⁸

Die Gründe für die mangelnde Anerkennung der Altenhilfeberufe liegen offenbar in ihrer Nähe zu den sogenannten 'schmutzigen Berufen'. Diese Klassifizierung erscheint bei einem Beruf, der es in hohem Maße mit der Einhaltung von Hygienestandards zu tun hat, verwunderlich. Aber es lohnt sich, diesen Zusammenhang näher zu betrachten.⁹

Arbeit kann in unterschiedlicher Weise kategorisiert werden. Man kann eine Linie ziehen zwischen Arbeiten, die zu einer Verschmutzung der Kleidung oder des Körpers führen können und solchen, die dies nicht bewirken. Im Amerikanischen hat sich hierfür die Unterscheidung zwischen Blue Collar Jobs, benannt nach der blauen Arbeitskleidung der Industriearbeiter und Handwerker, und den White Collar Jobs, benannt nach den weißen Hemden der Büroarbeiter, etabliert.¹⁰

⁶ Vgl. GÖRRES 2010, S. 20.

⁷ Vgl. GÖRRES 2010, S. 19f.

⁸ Deutlicher werden die Jugendlichen, insbesondere die männlichen, in der anonymen Befragung. Hierbei kommen z.T. sehr abwertende Urteile zur Sprache: „Ein Dreckjob meiner Meinung nach, zuviel Arbeit, viel zu wenig Gehalt.“ Noch deutlicher wird ein anderer ebenfalls männlicher Befragter: „kranke, alte, kaputte, senile, eklige Leute, auf die ich im Beruf nicht klar kommen würde.“ Ein männlicher Gymnasiast verbindet mit Pflegeberufen: „stinkende Leute, kreischende Kinder, alte Leute, Ekel, Hintern abputzen, Depressionen, langweilig, Langeweile, Öde“ GÖRRES 2010, S. 54.

⁹ Insofern sind die folgenden Überlegungen auch ein Beitrag zur Zufriedenheit der Pflegenden mit ihrer Tätigkeit und dem Berufsbild der Pflege.

¹⁰ MILLS 2002; MILLS 1955.

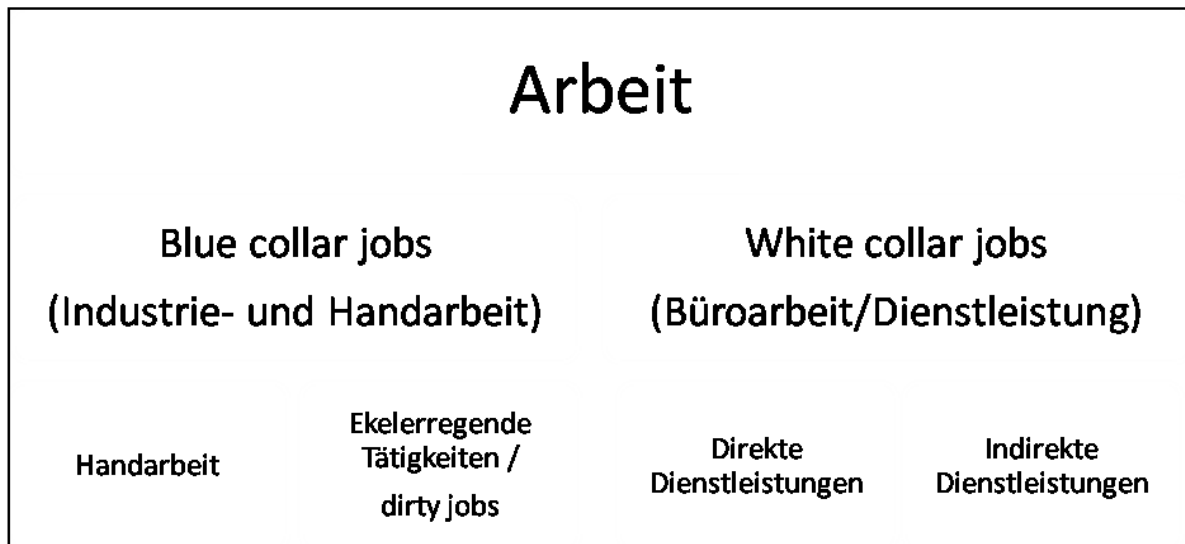


Abbildung 5: Klassifizierung von Arbeit, eigene Darstellung

Innerhalb der 'verschmutzenden Berufe' lässt sich wiederum unterscheiden zwischen Arbeiten, in der Regel Handarbeiten, die einen Kontakt mit verschmutzenden Stoffen einschließen, wie Staub, Maschinenöl, Erde etc. und solchen Arbeiten, die darüber hinaus Kontakt mit ekelerregenden Stoffen beinhalten. Im Mittelalter lag etwa an dieser Stelle die Trennlinie zwischen dem 'ehrbaren Handwerk' und den 'unehrenhaften Berufen' des Gerbers, des Baders¹¹, des Metzgers, des Totengräbers etc.. In der Logik der Ehre sind diese Berufe echte 'Out-Berufe', da ihre Angehörigen von vielen gesellschaftlichen Funktionen und Bereichen ausgeschlossen waren.

Diese früher als 'ehrlos' beschriebenen Arbeiten sind heute die 'dirty jobs'. Sie sind unbeliebt, wie der Titel einer amerikanischen Reality TV-Serie feststellt: „Dirty Jobs – Arbeit, die keiner machen will“.¹² Für die Inhaber dieser Berufe ist die Unterscheidung bedeutsam. Es macht einen Unterschied für das Ansehen und damit für das Selbstwertgefühl, ob man einen Geldtransporter oder ein Müllentsorgungsfahrzeug lenkt, ob man defekte Lampen in einem Bürogebäude austauscht oder die Ungezieferbeseitigung in einem Gebäudekomplex erledigt.¹³ Aber die durch die Abwehremotion des Ekels gesteuerte Missachtung von Berufen

¹¹ „Zusammengefaßt hat die Heilkunde des europäischen Mittelalters eine Entwicklung genommen, die erst im 19. Jahrhundert wieder zurückgenommen wurde. Dies war die Trennung der Chirurgie von der inneren Medizin, die, ausgelöst durch das Konzil von Tours (1163), allen Geistlichen verbot, die blutige Kunst der Chirurgie auszuüben. Diese Kunst wurde nun von Handwerkern übernommen. Von jetzt an gab es zwei medizinische Berufe, und zwar den des mehr oder weniger handwerklich ausgebildeten Chirurgen und den des an den Universitäten vor allem in die wissenschaftliche Theorie eingeführten Physicus, der mit einem akademischen Abschlußexamen als Lizenziat oder Doktor dem niederen Adel beziehungsweise Klerus gleichgestellt war.“³ BERGMEIER 2002, S. 8.

¹² Der Moderator Mike Rowe hilft in dieser Serie einzelnen Personen bei ihrer meist anstrengenden, schmutzigen Arbeit. Seit 2007 existiert eine europäische Fassung. In Deutschland erfolgt die Ausstrahlung auf Discovery Channel und DMAX.

¹³ Die Wertschätzung schmutziger Berufe ist ambivalent. Auf die Frage, auf welche Berufe sie am allerwenigsten verzichten könnten, antworteten 67% der Österreicher, dass sie sich kaum vorstellen könnten, auf die Müllentsorger zu verzichten. Übertroffen wurde dieser Wert nur von den Ärzten, die im Krankheitsfall rasch zur Stelle sind (87 Prozent). Hinter den Müllentsorgern rangierten die Apotheker (bei 54 Prozent), Polizisten, die in der Wohngegend für Sicherheit sorgen (51 Prozent) und die Hauskrankenpfleger für die

wie dem Pflegeberuf hat das Potential zu einem 'Sprengstoff des Sozialen', wenn angesichts der steigenden Zahl alter Menschen immer mehr Menschen einen attraktiven, gut bezahlten 'white collar'-Beruf suchen und immer weniger Menschen beruflich in der Pflege arbeiten möchten.

2.2 Ekel in der Altenhilfe – Risiko für Pflegende und BewohnerInnen

Aber auch diejenigen, die sich in ihrer Berufsentscheidung nicht von möglichen Konfrontationen mit ekelerregenden Situationen abhalten lassen, erleben im Beruf immer wieder Situationen, die sie z.B. im Umgang mit Stuhlgang, Sputum und Urin an Grenzen ihrer Belastbarkeit bringen.¹⁴ Gespräche mit Pflegenden zeigen, dass solche Erlebnisse Spuren in ihrer Psyche hinterlassen. „Das Besondere an diesen Erlebnissen ist, daß sie danach in jeder pflegerischen Handlung nachklingen. Sie wirken weiter und verändern das pflegerische Verhalten.“¹⁵ Pflegende berichten, dass sie Schwierigkeiten haben, Empathie zu zeigen und eine gesunde Nähe zuzulassen. Übertriebene Distanz, sehr schnelles Arbeiten, reduzierter körperlicher Kontakt und wortkarges Arbeiten können Reaktionen darauf sein, dass Pflegende nicht „über ihren Schatten springen“ können.¹⁶

Lange Zeit nahm jedoch die Thematisierung des Umgangs mit Ekel und anderen Abwehremotionen in der Pflege einen verhältnismäßig geringen Raum ein.¹⁷ Für die neueren Lehrbücher trifft dies nicht mehr zu. Das von der Bundesregierung geförderte Projekt 'Lernfeldorientierte Altenpflegeausbildung – Pflege von Menschen mit Demenz' (LoAD), welches die mit der Einführung des bundeseinheitlichen Altenpflegegesetzes (2003) und der neuen Ausbildungs- und Prüfungsverordnung angezielte lernfeldorientierte Ausbildung fördern soll, stellt dem Thema „Umgang mit Gefühlen und Handeln reflektieren“ eine eigene Lerneinheit mit sieben Unterrichtsstunden zur Verfügung.¹⁸

Dennoch gilt die Feststellung von C. Kumbruck: "Die Arbeit mit und an Gefühlen nimmt einen großen Raum in der Pflege Tätigkeit ein. Sie stellt eine große Herausforderung an die Professionalität der Pflegekräfte dar und birgt auch ein wesentliches Belastungspotential, wird aber nicht als Bestandteil der professionellen Pflegearbeit anerkannt."¹⁹ Der Grund dafür wird deutlicher, wenn man zwischen Gefühls- und Emotionsarbeit unterscheidet. Als Gefühlsarbeit bezeichnen Strauss et al.²⁰ jene Arbeit, die Angehörige personenbezogener

Betreuung alter oder kranker Menschen sowie Handwerker, die dringliche Reparaturen an Haus oder Wohnung durchführen (beide je 49 Prozent) und am Ende der Skala die Rechtsanwälte (15%). IMAS INTERNATIONAL, INSTITUT FÜR MARKT- SOZIALANALYSEN GES.M.B.H 12.07.2012 Die Unverzichtbarkeit korreliert jedoch im Fall der 'dirty jobs' nicht mit dem Sozialprestige und der Gehaltshöhe eines Berufes.

¹⁴ KÖTHER 2005, S. 194.

¹⁵ SOWINSKI 1996, S. 11.

¹⁶ Vgl. SOWINSKI 1996, S. 12.

¹⁷ Vgl. SOWINSKI 1996, S. 9 und: HANFT 1996.

¹⁸ Vgl. <http://www.altenpflege-lernfelder.de/lernsituation/lerneinheiten/lerneinheitsins/ablaufplan.html>, eingesehen am 26.06.2012.

¹⁹ KUMBRUCK 2010, S. 281.

²⁰ STRAUSS 1980.

Dienstleistungsberufe gegenüber den Gefühlen anderer erbringen. Dazu zählt die Bereitschaft zur Empathie, zum Herstellen von Vertrauensbeziehungen, zur Begleitung in schwierigen Situationen u.a.m. Diese Aufgaben gehören zum Arbeitsauftrag und zum Berufsbild dieser Berufe. Ihre Bewältigung ist deshalb in der Bezahlung mehr oder weniger eingeschlossen.

Emotionsarbeit beschäftigt sich dagegen mit den eigenen Gefühlen. Im Berufsleben ist dies vor allem die Auseinandersetzung mit den abwehrenden 'negativen' Emotionen (Angst, Ekel, Zorn, Verachtung...). Berufstätige sollen diese Gefühle in der Regel kontrollieren und anderen gegenüber 'positive', wertschätzende Gefühle äußern, wie Mitgefühl, Freude oder Trost.²¹ Emotionsarbeit wird in der Regel nicht in die Entlohnung von Arbeit eingerechnet. Sie kann deshalb zu dem Bereich der unbezahlten 'Schattenarbeit' gezählt werden.²² Die fehlende Wertschätzung und Anerkennung dieser Arbeit unterminiert das Selbstwertgefühl und die berufliche Identität der Pflegenden. Damit schadet sie dem *Schalom* im Sinne der beruflichen Zufriedenheit der Pflegenden.

Auch für die Pflegebedürftigen selbst führt das Bewusstsein, dass in ihrer Pflege, z.B. beim Toilettengang, ekelauslösende Situationen entstehen können, zu Unsicherheiten. Werden sie nach dem Verlassen ihres nachbarschaftlichen und familiären Umfeldes innerhalb des Pflegeheimes angenommen und in neue Beziehungen eingebunden oder begegnen ihnen die Mitarbeitenden und die Mitbewohner mit Abwehr und Distanz? Können sie in ihrem Umfeld neuen 'Frieden' finden, oder wird dieser durch Ekelreaktionen blockiert? Werden sie anderen zur Last fallen oder als ganzer Mensch angenommen werden? Für sie stellt sich zentral die Frage nach ihrer Würdigung in der Situation der Hilfs- und Pflegebedürftigkeit.²³

2.3 Ekel: eine Abwehremotion im Bereich des Heiligen

Was aber liegt einer Abwehremotion wie dem Ekel zugrunde? Warum kann der Ekel eine solche zerstörerische Macht im Sozialen entfalten? Zu den fundamentalen Gefühlen wurde der Ekel schon von Charles Darwin gerechnet.²⁴ Aber erst in jüngerer Zeit wurde der Ekel Gegenstand unterschiedlicher Forschungsvorhaben. Forschende in Medizin, Anthropologie, Sozialwissenschaften beschäftigen sich – im Zuge eines neu erwachenden Interesses an den menschlichen Gefühlen – verstärkt mit der Frage, warum und auf welche Weise Ekelgefühle zustande kommen. Es gibt unterschiedliche Zugänge zu dieser Frage, philosophisch-phenomenologische, evolutionsgeschichtliche, neurobiologische und moralphilosophische,

²¹ Den Begriff der Emotionsarbeit hat die amerikanische Soziologin Arlie Hochschild im Zuge ihrer Forschungen an der Arbeit von Flugbegleiterinnen geprägt. Sie versteht unter „emotional labor“ eine Tätigkeit, bei der die eigenen Gefühle „gemanagt“ werden müssen. Nach außen hin sollen in Mimik, Stimme und Gestik Gefühle gezeigt werden, die mit den eigenen inneren Empfindungen nicht übereinstimmen. Vgl. HOCHSCHILD/NECKEL 2006.

²² Vgl. ILLICH/KRISS-RETENBECK 1983, S. 30–40.

²³ „Nur nicht zur Last fallen“ hat Sabine Pleschberger ihre Untersuchung anhand qualitativer Interviews zum Erhalt der Würde von Pflegebedürftigen in Pflegeheimen überschrieben. Auch das Risiko von Ekelreaktionen bei den Pflegenden wird von den Heimbewohnerinnen thematisiert. Vgl. PLESCHBERGER 2005, S. 129f.

²⁴ DARWIN/EKMAN 2000, S. 286–291.

die hier kurz vorgestellt werden sollen, weil sie darauf hindeuten, dass in der Erfahrung von Ekel auch eine religiöse Dimension angesprochen wird.

2.3.1 *Phänomenologie des Ekels*

Der von der Phänomenologie beeinflusste Philosoph ungarischer Herkunft Aurel Kolnai unterscheidet zwischen physischem und moralischem Ekel. Dem physischen Ekelgefühl rechnet er neben dem Ekel vor Klebrigem und Anhaftendem den Erscheinungskreis der Fäulnis zu. „Dazu gehören auch: Verfall eines lebendigen Körpers, Verwesung, Zersetzung, Leichengeruch, im allgemeinen der Übergang des Lebendigen in den Zustand des Toten.“²⁵ Eine weitere Ausrichtung des Ekels wende sich auf die Zersetzungsprodukte des Lebens, die vom lebendigen Körper ausgestoßen werden, die Exkreme, insbesondere auf ihren „Abfall-Charakter“. In ihnen zeigt sich der „Umstand, dass verfallende organische Materie das Dasein oder Dagewesensein von Lebendigem anzeigt.“²⁶ Im Unterschied zu den Exkrementen erkennt Kolnai im Ekelhaften von körperlichen Ausscheidungen (Sekreten) eine Reaktion als Mischung von Abwehr gegen Fäulnis „bei lebendigem Leib“, wie zum Beispiel beim Eiter, und gegen Klebrigkeit, dem zudringlichen Anhaften von Stoffen, wie z.B. Schleim.²⁷ Nach Kolnai kann auch der menschliche Leib selbst Ekel hervorrufen. Indizien dafür seien zum Beispiel ein gewisser Ekel, in einer Straßenbahn mit anderen eng zusammengepfercht zu werden, oder sich auf einen `vorgewärmten` Stuhl setzen zu müssen. Der Ekel vor zu viel Nähe trete insbesondere in Situationen auf, wo der Leib gerade als solcher ohne `menschliche` Rolle in Erscheinung trete.²⁸ Ekel kann sich nach Kolnai auch gegen eine Krankheit und körperliche Verwachsenheit richten. Nicht die funktionelle Unzulänglichkeit, wie zum Beispiel die Taubstummheit, erzeuge Ekel, sondern das "Leben am unrechten Orte, die `abschüssige Bahn` des Lebens in ihrer Plastizität.“²⁹

Kolnai erkennt auch einen moralischen Ekel³⁰ und nennt als dessen Erscheinungsformen den „Überdrußekel“ und den Ekel über jede Art von Lüge, von Falschheit und Treueverrat. Er drückt sich in der Alltagssprache aus, wenn Menschen ein moralisches Fehlverhalten „zum Kotzen finden“. Als eine für die Pflege besonders relevante Form nennt er den Ekel gegen die übermäßige oder am falschen Orte entfaltete Vitalität. Er wird veranlasst durch die Erzwingung einer gewissen Nähe zum Subjekt. Die jedem Ekel innewohnende heftige Ablehnung einer Zumutung sieht Kolnai hier in der Bedrohung des Subjekts, durch die Vitalität des Anderen wesensmäßig mitgerissen zu werden. Deshalb sieht er unter diesem Aspekt auch die verschiedenen Formen des Ekels vor der ungeordneten Sexualität.³¹

²⁵ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 29.

²⁶ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 30.

²⁷ Vgl. KOLNAI/HONNETH 2008, S. 30f.

²⁸ Vgl. KOLNAI/HONNETH 2008, S. 37.

²⁹ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 38.

³⁰ Auch wenn nach Studien von Paul Ekman zu vermuten ist, dass moralische Situationen für Erwachsene die stärksten Ekelauslöser sind, dürfte gerade im Bereich der Pflege der körperliche Ekel eine bedeutende Rolle spielen. Vgl. EKMAN/KUHLMANN-KRIEG/REISS 2011, S. 243.

³¹ Vgl. KOLNAI/HONNETH 2008, S. 39f.

2.3.2 *Ekel: eine evolutionäre Spur in den Genen der Menschen*

Valerie Curtis, eine Hygiene-Wissenschaftlerin, fand in den 90er Jahren heraus, dass es zwar kulturspezifische Unterschiede bei den Auslösern von Ekel gibt³², aber darüber hinaus in der gesamten Menschheit fünf universale Auslöser für Ekelgefühle wirksam sind. Diese sind:

- Körpersekrete (wie Kot, Schweiß, Erbrochenes, Speichel, Blut, Sperma, Eiter) und Körper-(teile) wie Wunden, Leichen oder Fußnägel,
- verdorbene Speisen, insbesondere verdorbene Fisch- und Fleischgerichte,
- bestimmte Lebewesen wie Fliegen, Würmer, Ratten, Maden, Läuse, Hunde und Katzen,
- bestimmte Kategorien von 'anderen Leuten', zum Beispiel kranke oder verunreinigte Personen,
- Verletzungen der moralischen oder sozialen Normen.³³

Daraus schloss Curtis, dass Ekel eine genetische Komponente haben müsse. Ekelgefühle seien über eine Jahrmillionen dauernde Auslese tief in die menschlichen Gehirne und den genetischen Code eingeschrieben worden. Sie untermauert ihre Hypothese mit der Feststellung, dass die oben genannten Ekelauslöser zugleich Krankheitsauslöser sind. Ekel war in dieser Sichtweise eine Überlebensfähigkeit, die sich über Generationen mittels zufälliger Nahrungsauswahl und spontanen Vermeidungsverhaltens herausgebildet hat. Die Tatsache, dass auch die meisten Tiere nicht die Exkremente anderer verzehren, sieht Curtis als Stütze ihrer Theorie der genetischen Codierung der Vermeidung infektiöser und krankheitsauslösender Stoffe.³⁴ Zwar zeigt für Curtis die Tatsache kulturspezifischer Unterschiede im Ekelverhalten, dass auch die Erziehung eine bedeutende Rolle für die Entwicklung von Ekelgefühlen spielt, darunter vermutet sie allerdings eine sehr alte genetische Disponierung, die dafür sorgt, dass Menschen bestimmte Stoffe oder Lebewesen als besonders ekelhaft empfinden. Problematisch an solchen instinktiven Reaktionen ist, dass sie nur eine sehr grobe Unterscheidung ermöglichen, was Krankheiten auslösen kann oder nicht. So werden auch Dinge und Lebewesen mit Ekel belegt, die bei näherer Betrachtung gesundheitlich völlig harmlos sind.³⁵

Die Universalität des Ekels zeigt sich nach Auffassung des amerikanischen Psychologen Paul Ekman nicht nur in ähnlichen Auslösern, sondern auch in ähnlichen Reaktionen. Ekel sei offenbar ein universales Gefühl, dass in allen Kulturen eine ähnliche mimische Ausdrucksform hervorruft: Die Oberlippe wird nach oben gezogen und die Unterlippe gegen die Oberlippe

³² So ist nach ihren Untersuchungen für Menschen in Indien eine Speise, die von einer menstruierenden Frau zubereitet wurde, ekelhaft, während sich die Befragten in den Niederlanden zum Beispiel vor dicken Menschen ekelten. CURTIS/BIRAN 2001, S. 20.

³³ Vgl. CURTIS/BIRAN 2001, S. 21.

³⁴ Vgl. CURTIS/BIRAN 2001, S. 26–28.

³⁵ Die Überlebensvorteile wurden mit dem großen Opfer der Unschärfe dieser Reaktion erkaufte. Zahlreiche Lebewesen, die für den Menschen völlig unschädlich sind, fielen der Abwehrreaktion zum Opfer. Bernd Hüppauf hat dies in einer Kulturgeschichte des Frosches gezeigt, der allein wegen seines schleimigen, glitschigen Aussehens im wahrsten Sinne des Wortes 'verteufelt' wurde. HÜPPAUF 2011. Die Ähnlichkeit mit sich schlängelnden, schleimigen kleinen Lebewesen, die als Darmparasiten tödlich sein können, schließt auch den Regenwurm in das menschliche Ekelgefühl ein. Vgl. CURTIS/BIRAN 2001, S. 25.

gepresst. Die Nase wird in heftige Falten gelegt und die Wangen werden angehoben. Die Augenbrauen senken sich dabei und unterhalb der Augen bilden sich Linien.³⁶

Eine weitere Erkenntnis Ekman war, dass Emotionen das menschliche Verhalten und Entscheidungen, die man lange Zeit für überwiegend rational bestimmt hielt, maßgeblich beeinflussen. In der Entscheidungsfindung kommen die Emotionen in ihrer Schnelligkeit der abwägenden Ratio offenbar zuvor. In ihnen ist, mit den Worten von Richard Lazarus zu sprechen, „die Weisheit der Zeiten“³⁷ gespeichert. Auf dieses archaische, offenbar in ihre genetischen Strukturen eingeschriebene Repertoire von Reizen und Reaktionen greifen Menschen auch heute noch spontan zurück. Das bedeutet nach Ekman jedoch nicht, dass der Mensch einer Emotion wie dem Ekel hilflos ausgeliefert sei. Ekman hält den Menschen für lernfähig, mit seinen Emotionen bewusster umzugehen und sie zu nutzen, um seine Mitmenschen tiefer zu verstehen und mit ihnen besser zu kommunizieren.³⁸

2.3.3 Neurobiologie des Ekels

Die Neurowissenschaften steuern weitere Erkenntnisse zum Verständnis des Ekelphänomens bei. Die Ergebnisse verschiedener Studien deuten vor allem auf zwei Hirnareale hin, in denen sich Reaktionen auf Ekel verorten lassen. Zum einen handelt es sich um einen Teil des Cortex, der Hirnrinde etwa in Höhe der Schläfen, die Insula, zum anderen um das Putamen, einen Teil der Basalganglien.³⁹ Ein Forscherteam konnte diese Lokalisierung durch Untersuchungen an Personen, die unter Chorea Huntington litten, einer Erkrankung, die häufig mit Schädigungen dieser Hirnareale einhergeht, bestätigen. Den von ihnen untersuchten Erkrankten fiel es schwer, Ekelgefühle im Gesicht anderer Menschen zu erkennen. Zugleich litten diese selber unter weniger Ekelgefühlen als Vergleichspersonen.⁴⁰

Die Psychologinnen Lasana Harris und Susan Fiske konnten Ekelgefühle im medianen präfrontalen Cortex lokalisieren.⁴¹ Sie basieren ihre Forschungen auf zwei Theorien. Das Stereotype Content Model (SCM) zeigt, dass die Wahrnehmung von Wärme und Kompetenz es ermöglicht, zwischen verschiedenen Gefühlsreaktionen gegenüber Mitgliedern verschiedener sozialer Gruppen zu unterscheiden.⁴² Diese Wahrnehmungen erzeugen in ihren unterschiedlichen Abstufungen vier Gefühlsreaktionen gegenüber den Mitgliedern anderer Gruppen (Abb.5). Werden diese als kompetent und warm wahrgenommen, erzeugt dies Stolz. Paart sich die Kompetenz eher mit Kälte, entsteht das ambivalente soziale Gefühl von Neid. Gegenüber Gruppen, die sich warm und inkompetent zeigen, entsteht Mitleid, während die

³⁶ Vgl. EKMAN/KUHLMANN-KRIEG/REISS 2011. Diese Universalität menschlicher Gesichtsausdrücke hat Ekman in seinen Studien auch für weitere emotionale Reaktionen nachgewiesen.

³⁷ Zit. nach: EKMAN/KUHLMANN-KRIEG/REISS 2011, S. 41.

³⁸ Vgl. EKMAN/KUHLMANN-KRIEG/REISS 2011, S. 74–116.

³⁹ Starke und mildere Gesichtsausdrücke von Ekel aktivieren nicht wie z.B. die Furcht die Amygdala, sondern Hirnareale des frontalen, insulären Cortex und nur bei stärkerem Ausdruck auch Hirnstrukturen der sogenannten Basalganglien-Kortex-Schleifen. Damit wäre die nervliche Beantwortung auf Gesichtsausdrücke des Ekels in der Nähe der Hirnstrukturen lokalisiert, wo auch eine Erregung infolge ekelerregender Auslöser stattfindet. Vgl. PHILLIPS U.A. 1997.

⁴⁰ SPRENGELMEYER U.A. 1996.

⁴¹ HARRIS/FISKE 2006.

⁴² FISKE U.A. 2002.

Wahrnehmung einer Kombination von Kälte und Inkompetenz Ekel hervorruft. Ekel ist in dieser Definition keine rein soziale Emotion, da er sich sowohl gegen Personen als auch Dinge richten kann. Neid, Stolz oder Mitleid richten sich dagegen ausschließlich auf Personen.



Abbildung 6: Stereotype content model, nach Fiske et al. 2002⁴³

In einer Studie zeigten die beiden Psychologinnen einer Gruppe von Versuchspersonen Bilder von Dingen und einer anderen Gruppe Bilder von Personen, Geschäftsleuten, Studenten, Obdachlosen und Drogenabhängigen. Es zeigte sich, dass die beiden letzten Gruppen in bestimmten Zonen des Gehirns Reaktionen auslösen, die typisch für Ekel sind. Gleichzeitig waren der mediale präfrontale Cortex, eine Hirnregion, die besonders in sozialen Situationen aktiviert wird, relativ passiv. Daraus folgerten die Forscherinnen, dass extreme Randgruppen als weniger menschlich oder sogar entmenslicht wahrgenommen werden.⁴⁴

Die zweite Theorie, die Harris und Fiske ihren Forschungen zugrunde legen, ist das Kontinuummodell der Eindrucksbildung.⁴⁵ Gemäß diesem Modell entwickelt sich die soziale Wahrnehmung entlang eines Kontinuums von mehr kategorialen, pauschalen Eindrücken zu eher spezifischeren, individuellen Eindrücken. Zunächst werden Mitglieder sozialer Gruppen in einem weiten Begriff ihres Status (Alter, Geschlecht, Zugehörigkeit zu ethnischen Gruppen) wahrgenommen. Dadurch werden kognitive, stereotype und affektive, vorurteilsbehaftete Reaktionen geweckt. Aber, so die zweite Botschaft der Forscherinnen, interessierte und informierte Personen können ihre Wahrnehmung entlang dieses Kontinuums weiter entwickeln hin zu differenzierten, individualisierten Reaktionen. Die Informationen, die eine differenziertere Wahrnehmung ermöglichen, beinhalten die Besonderheiten einer Person, wie Persönlichkeit, Vorlieben, Fähigkeiten u.a.. Wenn die wahrnehmende Person diesen Eindrücken weiter folgt und durch Interesse zu einer breiteren und tieferen Erkenntnis über die Eigenschaften der wahrgenommenen Person kommt, kann dies andere soziale Gefühle gegenüber dieser Person wecken. Deshalb können bei den wahrnehmenden Personen die individualisierten Erkenntnisse über eine Person, die sie vorher zu einer Ekel auslösenden Rand-

⁴³ FISKE U.A. 2002.

⁴⁴ "The medial prefrontal cortex (mPFC) reliably activates in social cognition tasks, among others (for reviews, see Amodio and Frith, 2006; Lieberman, 2007). However, in a dramatic reversal of this now-standard effect, our prior study documents the standard mPFC activation to photographs of people only from social groups that elicit exclusively social emotions (e.g. pity, envy), but dramatically reduced mPFC to social groups that elicit non-exclusively social emotions (e.g. disgust) (Harris and Fiske, 2006); these results occur when viewers think about the emotion these people evoke. Because of its role in social cognition, reduced mPFC activity may suggest that people belonging to these latter extreme outgroups may be perceived differently, maybe even as less human." ¹ HARRIS/FISKE 2006, S. 45.

⁴⁵ FISKE/LIN/NEUBERG 1999.

gruppe gerechnet haben, Aktivitäten im medialen präfrontalen Cortex auslösen, wo vorher keine stattfanden.⁴⁶

Offenbar können Ekelgefühle durch zusätzliche kognitive Attributionen relativiert werden. Wie Harris und Fiske in ihrer Studie zeigen konnten, werden selbst unmittelbare Reaktionen wie Ekel gegenüber einer verdreckten, obdachlosen Person oder einem Drogensüchtigen verändert, wenn jemand die Rolle eines freiwilligen Mitarbeiters in einer Suppenküche übernimmt oder als Sozialarbeiter versucht, andere von der Drogensucht abzubringen.⁴⁷

Die Forscherinnen weisen darauf hin, dass diese Erkenntnisse noch nicht ausreichend abgesichert sind und weiterer Überprüfungen bedürfen. So ist damit zu rechnen, dass in den kommenden Jahren weitere Erkenntnisse der Hirnforschung über die Entstehung und Verarbeitung von - aber auch über Chancen des Umgangs mit - Ekelgefühlen zu erwarten sind.

2.3.4 Ekel: Abwehr der animalischen Natur des Menschen

Der amerikanische Psychologe Paul Rozin betont in seiner Theorie der Emotionen, dass der Ekel ein ursprünglich auf die Nahrungsaufnahme bezogenes Gefühl gewesen sei. Bereits bei Tieren gebe es eine verwandte Reaktion, die er als *distaste* (eigene Übersetzung: 'Mißgeschmack') bezeichnet. Durch physische Selektion habe sich im Gehirn des Menschen zunächst ein Ekelgefühl gegenüber Nahrungsmitteln und Produkten des Körpers entwickelt, um pathogene Stoffe zu meiden. Dieses ursprüngliche Ekelgefühl bezeichnet Rozin als *Core disgust* (eigene Übersetzung: 'Basis-Ekel'). Der 'Basis-Ekel' sei zunächst ein reiner Wächter des Mundes gegen potentielle Giftstoffe gewesen.⁴⁸ Aus diesem Basis-Ekel habe sich dann ein komplexeres moralisches Gefühl entwickelt, welches Rozin *animal nature disgust* nennt, was so viel bedeutet, wie einen Ekel gegenüber der animalischen, tierischen Natur des Menschen. Dieser Ekel habe sich in Ekelgefühlen im Bereich der Körperfunktionen Sexualität, Essen und Ausscheidung manifestiert. Diese an die animalische Natur des Menschen erinnernden Funktionen seien auf diese Weise unterdrückt, verborgen und verachtet worden. Sie seien häufig in die moralischen Codes von Kulturen und Religionen inkorporiert worden, wo sie als Wächter der Seele gegenüber einer Verunreinigung oder Erniedrigung fungiert hätten.⁴⁹ Solcherart kulturell erworbener Ekel funktioniert in dieser Sicht als eine Emotion, die die animalische Natur des Menschen aus dem Bewusstsein abwehrt.

2.3.5 Ekel und moralische Urteile

Curtis hält auch den moralischen Ekel für evolutionär codiert, so wie andere Wissenschaftler gezeigt hätten, dass Altruismus evolutionär erklärt werden könne. Wenn Ekel als Aversion gegen physische Parasiten entstanden sei, könne er auch zu einem weiteren Nutzen gewe-

⁴⁶ Vgl. HARRIS/FISKE 2006, S. 46.

⁴⁷ "Finally, our main message is that social cognition always depends on context (Todorov et al., 2006). Even reactions as immediate as disgust to a dirty, unkempt homeless person or an IV-drug-injector can be altered if one plays the role of a soup-kitchen volunteer attempting to feed the hungry, or a social worker leading someone on the path away from drug-addiction." HARRIS/FISKE 2006, S. 50.

⁴⁸ Vgl. ROZIN/FALLON 1987 und ROZIN/HAIDT/MCCAULEY 2009.

⁴⁹ Vgl. ROZIN U.A. 1999, S. 575

sen sein, indem er sich gegen „soziale Parasiten“⁵⁰ wandte. Wenn übermäßig egoistische Verhaltensweisen wie Grausamkeit, Habgier, Mobbing, Vergewaltigung, Kindesmissbrauch Ekel auslösten, dann sei es eine hilfreiche Reaktion, den Täter zu meiden. Sie könne auch dazu dienen, den 'Parasiten' zu strafen und zu ächten.⁵¹

Die amerikanische Philosophin Martha Nussbaum warnt vor diesem Hintergrund davor, dass ein Gefühlsurteil, wie die Feststellung von Ekel, in ein moralisches Urteil übertragen wird und dieses möglicherweise zur Grundlage der Rechtsprechung genommen wird. Anhand verschiedener Gesetzestexte und Gerichtsurteile zu Fragen des sexuellen Verhaltens und der Obszönität zeigt Nussbaum auf, dass Ekel bisweilen als vorherrschende und manchmal einzige Begründung für die Illegalität bestimmter Handlungen dient.⁵²

Ekel zeichnet sich nach Nussbaum durch ein hohes Maß an Irrationalität, einschließlich magischer Ideen der Verunreinigung, aus. Der Ekel repräsentiere außerdem unerfüllbare Erwartungen an Reinheit, Unsterblichkeit und Erhabenheit über die animalische Seite des Menschen, die nicht mit dem alltäglichen Leben übereinzubringen seien. Zwar habe der Ekel in der Evolution eine wichtige Rolle gespielt und erfülle diese auch im heutigen Leben, aber bei genauer Betrachtung seiner gedanklichen Inhalte müsse man davon Abstand nehmen, ihn als Grundlage für rechtliche Argumentationen zu nutzen. Auch Nussbaum stellt mit dem Blick in die Geschichte fest, dass der Ekel immer wieder dazu gedient hat, bestimmte Gruppen oder Völker auszuschließen, zu marginalisieren und sie zur Externalisierung und Verkörperung der Ängste der Mehrheit vor der eigenen Sterblichkeit und Animalität zu nutzen.⁵³

⁵⁰ "If disgust began as aversion to physical parasites, it may have come to serve an extended purpose, that of an aversion to social parasites. If overly selfish behavior such as cruelty, greed, bullying, rape, or child abuse is met with disgust, then avoidance of the perpetrator is a helpful reaction, one which may also serve to punish and ostracize the parasite." CURTIS/BIRAN 2001, S. 29. Der Sprachgebrauch von Curtis ist im deutschen Sprachraum nur in Anführungszeichen übersetzbar. Allerdings zeigt die Untersuchung des NS-Sprachgebrauchs, dass die sprachliche Gleichsetzung von Menschen(gruppen) mit Parasiten und Schmarotzern genau dem Ziel der Auslösung einer emotionalen physischen Abwehrreaktion entsprach. Mit der Wiederbelebung/Widerbelegung mittelalterlicher antisemitischer Stereotype des Kindermordes wurde eine zynische Kombination von physischem und moralischem Ekel gegenüber den Menschen jüdischen Glaubens angezielt.

⁵¹ Vgl. CURTIS/BIRAN 2001, S. 29.

⁵² Vgl. NUSSBAUM 2010.

⁵³ Vgl. NUSSBAUM 2006, S. 14. Nussbaum/Nussbaums plädiert deshalb für eine Gesellschaft, die ihre eigene Menschlichkeit akzeptiert und sie nicht vor sich verbirgt, die offen ist für Bedürftigkeit und Verletzlichkeit. Eine solche Gesellschaft müsse Abschied nehmen von gesteigerten Sehnsüchten nach Allmacht und Vollkommenheit, die so viel menschliches Elend in der Öffentlichkeit und im Privaten erzeugt hätten. Eine solche auf die Gleichheit der menschlichen Verfasstheit gegründete Gemeinschaft werde natürlich kaum erreichbar sein, da Unvollkommenheit Angst macht, während großartige Fiktionen trösten können. Sie erläutert diesen Zusammenhang mit einem Zitat eines Patienten von Donald Winnicott: „Das Erschreckende/erschreckende an der Gleichheit ist, dass wir dann beide Kinder sind, und die Frage ist, wo ist Vater? Wir wissen, wer wir sind, wenn einer von uns der Vater ist." Nussbaum ist sich selber unsicher, ob eine Gesellschaft in der ständigen Bewusstheit von Sterblichkeit und natürlicher Hinfälligkeit existieren könne. Vielleicht brauche sie ein gewisses Maß an Selbstbetrug, um ein Leben zu bewältigen, dass auf den Tod hinstrebt und in dem die meisten Dinge außerhalb menschlicher Kontrolle liegen. Sie plädiert aber dafür, dass in der Gesellschaft solche selbstbetrügerischen Fiktionen nicht die Gesetze beherrschen, die Institutionen formen und das tägliche Leben bestimmen. Es gehe darum, zuzulassen, dass wir alle Kinder sind

2.3.6 *Wie funktionieren Abwehremotionen ?*

Paul Rozin hat in seiner Theorie der moralischen Gefühle zwei Hauptgruppen gebildet. Der ersten Gruppe, welche er SEG-Gruppe nennt, ordnet er die Gefühle Scham, Entrüstung und Schuld zu (*shame, embarrassment, guilt* = SEG). Sie beinhaltet Gefühle, die sich um die Frage der Passung des Selbst in die Gemeinschaft drehen. Sie motivieren das Individuum, sich in eine Gruppe einzufügen, sich in einer kulturell akzeptierten Form zu verhalten und andere Personen nicht zu verletzen.⁵⁴

Die zweite Gruppe der moralischen Gefühle umfasst die Gefühle der Verachtung, des Zorns und des Ekels (*contempt, anger, disgust* = CAD).⁵⁵ Auch diese Gefühle zielen auf den Erhalt der sozialen Ordnung, aber sie sind im Gegensatz zu der ersten Gruppe auf die anderen gerichtet.⁵⁶ Rozin ist mit einer internationalen Forschergruppe der Frage nachgegangen, inwieweit diese Gruppe der CAD-Gefühle durch die Verletzung eines bestimmten moralischen Bereichs ausgelöst werden. Er knüpft dabei an ein Konzept von moralischen Bereichen an, das von Shweder u.a. vorgelegt wurde.⁵⁷

Shweder und sein Team hatten vorgeschlagen, zwischen drei verschiedenen Ethiken zu unterscheiden, die in verschiedenen Kulturen eingesetzt werden, um moralische Aufgaben zu lösen: die Ethiken der Gemeinschaft, der Autonomie und der Göttlichkeit. Jeder dieser Ethiken liegt eine unterschiedliche Vorstellung des Personseins zugrunde. Die Ethik der Gemeinschaft sieht die Person als einen Inhaber eines Amtes in einer größeren Gruppen-Familiengemeinschaft. In der Ethik der Autonomie ist die Person eine individuelle Struktur von Vorlieben und in der Konzeption einer Ethik der Göttlichkeit sieht man in jeder Person eine göttliche Schöpfung, in der etwas von Gott präsent ist. In einer Ethik der Göttlichkeit werden Handlungen zum Beispiel danach beurteilt, ob die natürliche Ordnung der Dinge, die Heiligkeit und der Schutz der Seele oder der Welt vor Erniedrigung und geistlicher Befleckung gewahrt oder verletzt werden.

In ihren Versuchen legten P. Rozin und sein Team einer amerikanischen und einer japanischen Versuchsgruppe kurze Beschreibungen von Verstößen gegen die drei moralischen Systeme nach Shewder u.a. vor. Die Versuchspersonen sollten diesen Beschreibungen ein entsprechendes Gefühl aus der CAD-Trias zuordnen und aus einer Auswahl von Porträts mit emotionalen Gesichtsausdrücken das auswählen, welches nach ihrer Meinung der Situation am besten entspricht. Die Versuche zeigten, dass es übereinstimmende Wahrnehmungen der Verletzungen von moralischen Systemen und der entsprechenden CAD-Gefühle gibt.

und dass wir in vielerlei Hinsicht diese Welt nicht kontrollieren und bestimmen können. Vgl. NUSSBAUM 2006, S. 17.

⁵⁴ Vgl. ROZIN U.A. 1999, S. 574.

⁵⁵ Diese Trias entspricht auch der von Kolnai beschriebenen Trias der feindlichen Gefühle: Ekel, Hochmut und Hass. KOLNAI/HONNETH 2008.

⁵⁶ "The second cluster of moral emotions reflects a similar concern for the integrity of the social order, but now turned outward to others. Contempt, anger, and disgust, we argue here, are the three main "other-critical" moral emotions, a cluster of related but distinguishable emotional reactions to the moral violations of others.".. ROZIN U.A. 1999, S. 575.

⁵⁷ SHWEDER U.A. 2003.

Dabei zeigte sich, dass der Ekel ein Gefühl ist, welches offenbar in besonderer Weise mit einer Ethik der Göttlichkeit und Reinheit korrespondiert. Dieses ethische System scheint allerdings modernen gut ausgebildeten Menschen (die Versuchspersonen von Rozin waren Studenten) recht fern zu liegen. Rozin u.a. stellten fest, dass ihre Versuchspersonen in denjenigen Verhaltensweisen, die die Forscher den Verletzungen gegen das moralische System der Göttlichkeit und Reinheit zugeordnet hatten, keine moralischen Kategorien erkannten.⁵⁸

Moralisches Gefühl (CAD nach Rozin)	Moralisches System (nach Shweder)
<ul style="list-style-type: none"> • Verachtung • Zorn • Ekel 	<ul style="list-style-type: none"> • Gemeinschaft • Autonomie • Göttlichkeit/Reinheit

Abbildung 7: Moralisches Gefühl nach Rozin (2012) und moralisches System nach Shweder (2003). Eigene Darstellung

2.3.7 Ekel und Gewalt

Ekel, Zorn und Verachtung sind Gefühle, die offenbar häufig miteinander verknüpft auftreten. Dies beschreibt Ringel im Anschluss an die auch von Izard beschriebene Feindseligkeitstriade (CAD-Emotionen s.o.). Während der Zorn auf die Beseitigung und Zerstörung seines Objektes zielt, zeigt sich der Ekel dagegen in der Ablehnung und Vermeidung seines Objektes. Die Verachtung zeigt sich in Überlegenheitsgefühlen, die nach Izard dazu tendieren: „das jeweilige Individuum zu depersonalisieren und zu bewirken, daß die Person als `Untermensch' betrachtet wird“.⁵⁹

In Untersuchungen hat sich gezeigt, dass eines der Gefühle der Feindseligkeitstriade häufig von den beiden anderen Gefühlen begleitet wird. Diesen Zusammenhang zeigt Ringel an einer Pflegesituation auf. Bei einer ekelerregenden pflegerischen Tätigkeit, z.B. der Entfernung des Inhaltes eines im Bett der pflegebedürftigen Person umgekippten Steckbeckens, wäre die natürliche Ekel-Reaktion die Flucht und Vermeidung von Nähe und Kontakt. Aus ethischen, praktischen und rechtlichen Gründen wird von der Pflegeperson aber das Gegenteil erwartet. Sie soll die Distanz verringern und das Bettzeug säubern. Indem sie von dem, was sie intensiv zu tun wünscht, abgehalten wird, entsteht in ihr eine Zornreaktion. Zorn entsteht sehr häufig, wenn man physisch oder psychisch gehindert wird, etwas zu tun, was

⁵⁸ "Another disparity was that the divinity code is so foreign to the moral system used by educated Americans (Haidt et al., 1993) that most of these participants assigned what we took to be such violations to the nonmoral category." ROZIN U.A. 1999, S. 581.

⁵⁹ IZARD 1994, S. 380.

man intensiv zu tun wünscht. So mischt sich in der Pflegesituation zu dem Gefühl des Ekels schnell ein Gefühl des Zorns hinzu.⁶⁰

Auch das Gefühl der Verachtung oder Geringschätzung, das seinen evolutionären Hintergrund möglicherweise in der Selbst- und Gruppenverteidigung gegenüber Naturkräften und Rivalen oder Raubtieren hat, stellt sich in bestimmten pflegerischen Situationen häufig an die Seite des Ekels. Dies zeigt sich, wenn Pflegende versuchen mit Hilfe der 'kalten' Emotion der Verachtung die Situation zu versachlichen und dabei in Kauf nehmen, die Pflegeperson oder ihre Krankheit zu depersonalisieren. Wenn in solchen Situationen die Pflegepersonen infantilisiert werden, zeigt sich die Anwesenheit der Emotion der Verachtung in der Form des „Sich über jemanden stellen“.⁶¹

Dorothee Ringel verweist darauf, dass die Haupttriebfeder der Emotionen der Feindseligkeitstriade die Angst ist: sei es die Angst vor äußerer Bedrohung, die den Zorn als Abwehrreaktion stimuliert, sei es die Angst vor Ansteckung, Hinabgezogen-werden und Tod, die den Ekel erregt, oder sei es die Angst vor dem mächtigen Widersacher, gegen den das Individuum ein Gefühl der Geringschätzung und Verachtung aufbaut. Die Angst als Ausgangsemotion löst die Emotionen der Feindseligkeitstriade aus, sodass diese in unterschiedlichen Formen und Erregungszuständen in Pflegesituationen präsent werden. Gewalt als Bewältigungsstrategie kann, aber muss nicht immer solche Situationen begleiten und hat noch weitere Ursachen z.B. biografischer Natur.

⁶⁰ RINGEL 2011, S. 48f.

⁶¹ RINGEL 2011, S. 50–53.

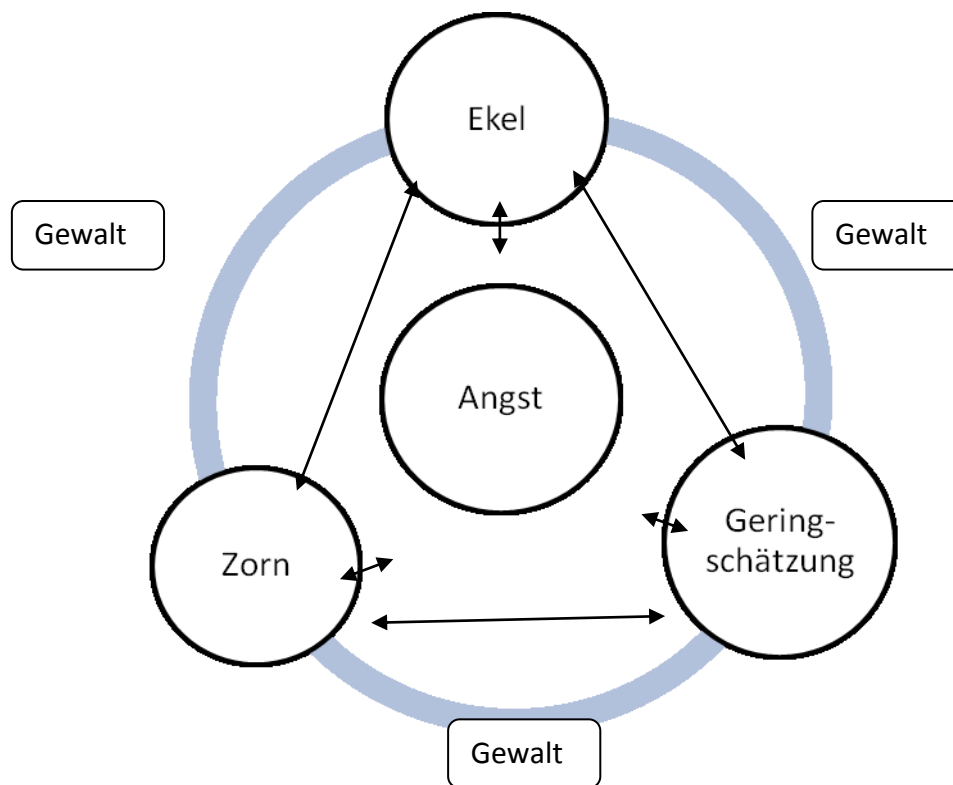


Abbildung 8: Abwehremotionen, Angst und Gewalt, nach Ringel(2000) S.57

2.4 Zwischenfazit: Abwehremotionen als Herausforderung der Heimleitung

Die Bearbeitung der Ekel-Emotionen ist von fundamentaler Bedeutung für das menschliche Zusammenleben. Ekel kann eine Quelle der Gewalt zwischen Menschen, Bevölkerungsgruppen und Nationen sein.⁶² Ekel kann zur Marginalisierung von einzelnen und ganzen Gruppen von Menschen führen. Aufgrund seiner tiefen Verankerung in der Geschichte der Menschheit und in den genetischen, moralischen und religiösen Strukturen des Einzelnen ist die Beherrschung des Ekels keine leichte Aufgabe. Die Menschen im Sinne des *Schalom*-Auftrags zu einer ausgeglichenen Identität und einer friedlichen Sozialität zu führen, ist deshalb eine sehr anspruchsvolle Aufgabe. Ihr Gelingen hängt ganz wesentlich davon ab, ob es gelingt, die Ekelemotionen zu 'kultivieren' im Sinne einer Zähmung ihres gewalttätigen und exkludierenden Potentials. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Leitung eines katholischen

⁶² Es sei nur an den Einsatz von Ekelattributionen gegenüber der jüdischen Minderheit in Deutschland erinnert. Hierzu gehörte die mittelalterliche Darstellung der „Judensau“. Vgl. hierzu: SCHOUWINK 1985, S. 85 mit Verweis auf Shachar, vgl. SHACHAR 1974. Sie stellt ein Schwein dar, an dessen Zitzen durch die Kleidung als Juden erkennbare Personen säugen. Das Schwein galt in der christlichen und jüdischen Tradition als schmutzig, ekelhaft und unbeherrscht. Seit 1230 wurde dieses Bildmotiv immer wieder in Kirchen, Klöstern und Profangebäuden in verschiedenen Varianten rezipiert. Das mittelalterliche Bild der 'Judensau' wurde von den Nationalsozialisten sprachlich zum 'Saujuden' umgemünzt. Juden wurden in der NS-Propaganda mit Parasiten, ekelerregenden Tieren verglichen, ihre Physiognomien und Körper wurden entstellt dargestellt. Dies zielte darauf ab, Juden nicht nur abstoßend sondern als abzustoßend darzustellen. Diese Geschichte der Distanzierung und Depersonalisierung durch Ekelgefühle führt über die Pogrome des Mittelalters in die beispiellose Vernichtung der europäischen Juden im Holocaust des 20. Jahrhunderts. Auch das nationalsozialistische Euthanasieprogramm gegenüber den Behinderten wurde durch die Zuschreibung von Ekelattributen gegenüber dieser Bevölkerungsgruppe vorbereitet.

Altenheimes auf wertvolle Ressourcen aus der jüdisch-christlichen Tradition zurückgreifen kann, um diese Aufgabe zu erfüllen.

2.5 Biblische und historische Impulse

Die oben dargestellten anthropologischen und psychologischen Facetten des Ekelphänomens werden auch in den biblischen Texten in verschiedenen Formen beschrieben. Die Frage des Umgangs mit dem Ekel zieht sich wie ein roter Faden durch die hebräische und griechische Bibel und erweist hier seine Nähe zum Phänomen des 'Göttlichen'. An der durch den Ekel aufgeworfenen Frage der Exklusion und Inklusion lässt sich - so soll ein kurzer Überblick zeigen - die Botschaft vom *Schalom*, der Ganzheit und Einheit der Menschen untereinander und mit Gott, exemplarisch aufzeigen.

2.5.1 Levitikus und Ijob: Abwehremotionen zähmen

Der physische Ekel vor Körperflüssigkeiten und Hautveränderungen sowie vor Leichen war den Menschen im alten Israel vertraut (Levitikus 15). Berührung mit fremden Körpersekreten bzw. die eigene Betroffenheit von Ausfluss aus Körperöffnungen oder Hautkrankheiten verschiedener Form - zusammengefasst unter dem Begriff 'Aussatz' - und die Berührung von Leichen waren Grund für den Ausschluss aus der Gemeinde: „Befiehl den Israeliten, jeden aus dem Lager zu schicken, der an Aussatz oder an einem Ausfluss leidet, und jeden, der sich an einer Leiche verunreinigt hat. Ob Mann oder Frau, schickt sie weg, weist sie aus dem Lager hinaus!“ (Deuteronomium 5,2f).⁶³

Da der Begriff 'Aussatz' ein weites Spektrum von Krankheiten umfasste, die mit Hautveränderungen einhergehen, musste geprüft werden, ob es sich um eine heilbare oder unheilbare Form des Aussatzes handelte. Hierzu lag den für diese Entscheidung zuständigen Priestern in Levitikus 13 eine differentialdiagnostische Anleitung vor.⁶⁴ Erst wenn die vermeintlich geheilte Person auch von den Priestern als geheilt diagnostiziert war, konnte sie wieder am Gemeinschaftsleben teilnehmen. Bis dahin waren Aussätzige von der Gemeinschaft ausgeschlossen und lebten in abgesonderten Häusern oder vor den Toren der Stadt (2 Könige 7,3). Angesichts dieser strengen Verbannung und Ghettoisierung der Aussätzigen erscheint der priesterliche Dienst der Diagnostik als ein Instrument der Humanisierung, denn er befreite nicht ansteckende Hautkranke von der Exklusion und versuchte in den Grenzen der damaligen Zeit, die Ekelreaktion zu 'rationalisieren'.

Die Texte der hebräischen Bibel belegen den von Rozin u.a. postulierten Zusammenhang der Ekel-Emotion mit dem moralischen System der Göttlichkeit und Reinheit. Im Ezechielbuch wird Gott selbst als eine Person dargestellt, die durch die eigene Emotion des Ekels Nähe

⁶³ Selbst ein König, wie Usija, wurde nachdem er vom Aussatz befallen war, auf diese Weise aus der Gesellschaft ausgestoßen (2 Chr 26,21). Die Erzählung von Usija ist zugleich ein Beispiel dafür, dass Aussatz nicht als ein im heutigen Sinne rein medizinisches Phänomen betrachtet wurde, sondern in einen moralischen Zusammenhang von Schuld und Strafe gestellt war.

⁶⁴ Diese Textstelle ist gleichzeitig ein Zeugnis für die in der damaligen Zeit noch im Priestertum vereinigte medizinische und kultische Kompetenz.

und Distanz zu den Menschen bestimmt. Gott legt demnach Wert darauf, dass sein Wohnort, der Tempel, von jeder 'Befleckung' durch moralische oder physisch ekelerregende Objekte freizuhalten ist.⁶⁵

Das Ijobbuch zeigt dagegen einen Perspektivenwechsel. Hier erhebt der aussätzige und ausgesetzte Mensch selber die Stimme. Gerahmt wird das Ijobbuch von der Erzählung über die Wette Satans mit Gott, dass der Mensch im Kampf um seine Existenz seine höchsten Werte verleugnen würde: „Alles was der Mensch besitzt, gibt er hin für sein Leben.“ (Ijob 2,4). Der gottesfürchtige, gerechte und wohlhabende Ijob wird zum Demonstrationsobjekt dieser Wette. Nachdem ihm Besitz und Familie genommen wurden, wird ihm auch noch die Gesundheit und durch die besondere Form der Krankheit auch die Ehre geraubt: „Der Satan ging weg vom Angesicht Gottes und schlug Ijob mit böartigem Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel.“ (Ijob 2,7). Ijob leidet unter dem Verlust seiner Identität angesichts des Abscheus vor dem eigenen Körper: „Zum Ekel ist mir mein Leben geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf.“ (Ijob 10,1). Auch die sozialen Bindungen, die seine Identität stützen, sieht er schwinden: „Meine Brüder hat er von mir entfernt, meine Bekannten sind mir entfremdet.“ (Ijob 19,13) Er ist aus seiner 'kleinen Welt', in der Ehre konstituiert wird, herausgefallen.

Das Buch Ijob gehört wegen seiner Neuformulierung der Theodizeefrage zu den Meilensteinen der Theologiegeschichte. Weder der Leser des Buches noch der Protagonist, Ijob selbst, kann in seinem Tun einen Anlass für diese Not erkennen: „Unheilbar traf mich ohne Schuld der Pfeil“ (Ijob 34,6). Er beginnt mit Gott zu rechten und stellt fest: „Ich bin im Recht, doch Gott hat mir mein Recht entzogen. [...] Es nützt dem Menschen nichts, dass er in Freundschaft lebt mit Gott.“ (Ijob 34,5.9). Zwar endet das Aufbegehren Ijobs am Ende in seiner Fügung unter den unbegreiflichen Ratschluss Gottes (Ijob 42,1f), aber die geradlinige Folgerung, dass ein Mensch, der körperlich ekelerregende Symptome zeigt, auch moralisch Ekel-erregendes begangen haben müsse, ist gebrochen. In seiner Erinnerung zeichnet Ijob ein eindrückliches Bild menschlicher Solidarität: „Denn ich rettete den Armen, der schrie, die Waise, die ohne Hilfe war. Der Segen des Verlorenen kam über mich und jubeln ließ ich der Witwe Herz. Ich bekleidete mich mit Gerechtigkeit, wie Mantel und Kopfbund umhüllte mich mein Recht. Auge war ich für den Blinden, dem Lahmen wurde ich zum Fuß. Vater war ich für die Armen, des Unbekannten Rechtsstreit prüfte ich.“ (Ijob 29,12-17) Eine umfassende Liste von Werken der Barmherzigkeit findet sich im 31. Kapitel des Ijobbuches. Die Freunde Ijobs, mit denen er sich in umfangreiche theologische Streitgespräche verwickelt, halten ihm die Treue. So wie das Buch Levitikus bestimmt, dass die physischen Gründe für eine Abwehrreaktion geprüft werden müssen, um die Streubreite der Ekelemotion zu verringern, so werden im Ijobbuch die moralischen Gründe für die Abwehremotion in Frage gestellt, und damit auch auf dieser Ebene die Streubreite der Abstoßung reduziert.

⁶⁵ „Er sagte zu mir: Menschensohn, das ist der Ort, wo mein Thron steht, und der Ort, wo meine Füße ruhen; hier will ich für immer mitten unter den Israeliten wohnen. Das Haus Israel aber und seine Könige sollen meinen heiligen Namen nie mehr beflecken mit ihrer Unzucht und mit den Leichen ihrer Könige [wenn sie tot sind]“ (Ezechiel 43,7-9).

2.5.2 *Jesus: Ekel als Prüfstein der Sozialität des Menschen*

Die Ijobserzählung findet im Neuen Testament ihre Fortsetzung in der Geschichte vom armen Lazarus (Lukas 16,19-31), der - von Geschwüren übersät - vor der Tür des Reichen liegt. Hier wird unter der Vision des *Schalom* als Einheitsvision die gesellschaftliche Exklusion und Inklusion zur ethisch entscheidenden Frage erklärt und nicht die Suche nach etwaigen moralischen Ursachen in der Person des an einer abstoßenden Krankheit Leidenden. Der Ekel wird zum Prüfstein der Sozialität des Menschen: Ist eine Gesellschaft in der Lage, einen Menschen zu inkludieren, der von Gott inkludiert ist? An der Überwindung der Abwehremotion des Ekels entscheidet sich nun endgültig Heil oder Unheil des Menschen und der Menschheit.

Mit dieser Erzählung stand Jesus im Kontrast zur gelebten Praxis seiner Umgebung. Die Evangelien berichten wie im Umfeld Jesu das Phänomen des Ekels weiterhin im Rahmen der o.g. anthropologischen und psychologischen Abwehrmechanismen präsent war: Frauen, die an sog. Blutfluss leiden, galten als 'unberührbar' (Levitikus 15,19-33; Matthäus 9,20). Das Händewaschen vor dem Essen und nach dem Marktbesuch, die Reinigungsriten für Geschirr und Gerät (Markus 7,3f) und zu kultischen Gelegenheiten waren strikt einzuhalten. Berührungen mit Körpersekreten, insbesondere Blut und Leichen, waren zu meiden.⁶⁶

Auffallend ist, dass Jesus sich in verschiedenen Situationen als bewusster und öffentlicher 'Übertreter' dieser Ekelgrenzen zeigte. Exemplarisch überwand er Ekelgrenzen in der Begegnung mit Kranken, insbesondere mit Hautkranken. Schon in den ersten Kapiteln des ältesten Evangeliums, des Markusevangeliums, lässt sich dieses Verhalten erkennen: In Markus 1,40-45 wird beschrieben, wie Jesus einen Aussätzigen heilte. Markus berichtet, dass Jesus auf die Heilungsbitten des Aussätzigen mit Mitleid reagierte. „Dann streckte er seine Hand aus, berührte ihn und sagte: Ich will es - werde rein!“ (Markus 1,41). Der Evangelist berichtet, dass der Kranke im selben Augenblick geheilt wurde. Anschließend schickte Jesus den Geheilten mit der Aufforderung, niemandem von seiner Heilung zu erzählen, zu den Priestern, um sich dort zu zeigen und das vorgeschriebene Reinigungsopfer darzubringen, mit der Begründung: "Das soll für sie ein Beweis (meiner Gesetzestreue) sein.“ (Markus 1,44). Erwartete Jesus, dass sein Tabubruch durch die Rahmung mittels der traditionellen Reinigungsriten des jüdischen Gesetzes vertretbar sein könnte? Seine Gegner sahen dies offenbar nicht so. In der Erzählung vom Abreißen der Ähren am Sabbat versuchte Jesus den Pharisäern deutlich zu machen, dass seine Tabubrüche zum Ursprung des Gesetzes zurückführen sollten. Er verwies auf die Heilige Schrift: "Habt ihr nie gelesen, was David getan hat, als er und seine Begleiter hungrig waren und nichts zu essen hatten – wie er zur Zeit des Hohenpriesters Abjatar in das Haus Gottes ging und die heiligen Brote aß, die außer den Priestern niemand essen darf, und auch seinen Begleitern davon gab?“ (Markus 2,25f). Und folgert: "Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Markus 2,27).

⁶⁶ So war das Vorbeigehen des Priester und Leviten an dem unter die Räuber gefallenen Mann auf dem Weg zwischen Jericho und Jerusalem nicht im heutigen Verständnis von Termindruck der Einhaltung eines Termins geschuldet, sondern dem Risiko, sich durch die Berührung der Wunden mit Blut und Wundsekret zu verunreinigen und damit für den Tempeldienst 'unbrauchbar' zu werden.

Direkt in der folgenden Perikope demonstrierte er diese Denkweise an einem weiteren Menschen, der Ekelgefühle unter seinen Mitmenschen auslöste: dem Mann mit der „verdorrten Hand“ (Markus 3, 1-6).⁶⁷ Diesem klassischen Mitglied einer Randgruppe sagte Jesus: „Steh auf und stell dich in die Mitte!“ (Markus 3,3). Jesus argumentierte in dieser Situation grundsätzlich: „Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zu vernichten?“ (Markus 3,4). Nach der Heilung des Kranken, berichtet Markus, seien die Pharisäer fortgegangen und hätten mit den Anhängern des Herodes den Beschluss gefasst, Jesus zu töten (Markus 3,6). Mit der Übertretung der archaischen Ekelschranke um der Heilung eines Menschen willen, so das Fazit des Evangelisten, hat Jesus sein Todesurteil veranlasst. Offenbar hatte das damalige Establishment verstanden, dass Jesus mit seinem Verhalten gegenüber der Abwehremotion des Ekels die Logik der Ehre und damit ihre Machtbasis fundamental angreift. Denn Ehre, die häufig auch als Lichtglanz⁶⁸ beschrieben wird, lebt von der Unterscheidung zum Matten, Schmutzigen, Ekelhaften. Je weiter die Distanzierung der glänzenden, attraktiven und ehrenvollen `Stars` von den matten, abstoßenden, unehrenhaften `Kreaturen` gezogen werden kann, desto größer die möglichen Ehrengewinne - oder in Umdeutung eines bekannten Spruchs: „Wo (viel) Schatten ist, ist auch (viel) Licht“.

Gegen die Exklusion der Aussätzigen setzte Jesus die Gemeinschaft mit ihnen, wie z.B. beim Besuch im Hause Simons des Aussätzigen in Bethanien, mit dem er gemeinsam im Kreis von Jüngerinnen und Jüngern zu Tisch saß (Markus 14,3). Im Jüngerkreis von Bethanien zeigte Jesus seine Überwindung der Ekelschranken in einer besonders dramatisch berichteten Szene, der Auferweckung des Lazarus. Jesus stieg in die Grabkammer, um in den zentralen Bereich der Ekelemotion im wahrsten Sinne des Wortes `einzusteigen`. Weder der Gestank: „Herr, er riecht aber schon, denn es ist bereits der vierte Tag“ (Johannes 11,39), noch die Nähe zu dem Toten hielten ihn zurück. Er ging zum Grab, ließ den Rollstein weggrollen und rief den Verstorbenen heraus. (Johannes 11,38-44)

Sein radikal neues Verhältnis zur Ekelreaktion begründete Jesus mit den Nöten und Bedürfnissen der Menschen. Als die Pharisäer Jesus tadelten, weil seine Jünger sich vor dem Essen nicht die Hände wuschen, berichtet Matthäus, dass es offenbar auch seinen Jüngern schwer fiel, die Gründe der neuen Freiheiten zu verstehen. Jesus musste seine Botschaft dreimal erläutern, erst gegenüber den Pharisäern, dann gegenüber `den Leuten` und schließlich gegenüber den Jüngern selbst: „Begrift ihr nicht, dass alles, was durch den Mund (in den Menschen) hineinkommt, in den Magen gelangt und dann wieder ausgeschieden wird? Was aber aus dem Mund herauskommt, das kommt aus dem Herzen, und das macht den Men-

⁶⁷ „Die Andeutung des Todes für den Gesamtorganismus ruft freilich eher Grausen als Ekel hervor; je anschaulicher, stoffbehafteter das Grausen, umso mehr neigt es in Ekel hinüber.“ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 38

⁶⁸ `Lichtglanz` wurde schon in den antiken Polytheismen den Göttinnen und Göttern als Eigenschaft zugeschrieben. Auch das hebräische Nomen *kabod* und sein griechisches Äquivalent *doxa* tragen die Bedeutung von Glanz mit sich. In Jesaja 60,1.3 wird die Erscheinung der *kabod* JHWHs wie ein Sonnenaufgang beschrieben. Vgl. JANSSEN/KESSLER 2009, S. 98f. Auch im deutschen Wort Ehre ist ursprünglich die Bedeutung von Glanz enthalten, vgl. KORFF 1966, S. 35. Licht ist im Gegensatz zum Ekelhaften nicht abstoßend sondern anziehend, wie es der Slogan der Marketingexperten auf den Punkt bringt: „Licht lockt Leute“.

schen unrein. Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugenaussagen und Verleumdungen. Das ist es, was den Menschen unrein macht; aber mit ungewaschenen Händen essen macht ihn nicht unrein.“(Matthäus 15,17-19) Nicht die äußere Verschmutzung oder die Krankheit sind das Problem, sondern alles, was den *Schalom*, den Frieden unter den Menschen und ihr gutes Leben beeinträchtigt, was Menschen unglücklich, arm und einsam macht.

Reinheit und Reinigung sind für Jesus deshalb vorrangig innere moralische Zustände und Handlungen, die sich in kongruentem äußeren Verhalten zeigen müssen. Exemplarisch zeigt er dies in der Tempelreinigung. Johannes hat sie in seinem Evangelium als programmatische Zeichenhandlung an den Anfang des Wirkens Jesu stellt. Er hat sie mit einem anschließenden Disput mit `den Juden´ gekoppelt, der auf seinen Tod und seine Auferstehung hinweist (Johannes 2,13-22). In den synoptischen Evangelien steht die Perikope der Tempelreinigung am Ende des öffentlichen Wirkens Jesu. Im Matthäusevangelium (Matthäus 21,12-17) bildet sie die letzte Zeichenhandlung vor den Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern in Jerusalem, die in seine Verurteilung führen. Ekelhaft, so die Botschaft Jesu in der Tempelreinigung, ist nicht das, was an einem Menschen haftet und ihn äußerlich verschmutzt, sondern das, was sich auf dem Weg des Menschen zu Gott innerlich an diesen anhaftet und ihn abhält von seiner Gottsuche: Berechnung und Gefeilsche, Gewinnsucht und kalkulierendes Denken, Warenwelt statt Gnadenwelt. Das Heraustreiben der Händler aus dem Tempel entspricht in dieser Szene der emotionalen Abwehrreaktion des Ekels. So wie der Körper ekelhafte Speisen durch Erbrechen heraus befördert, sorgt Jesus dafür, dass die Händler aus dem Raum des Tempels heraus getrieben werden.⁶⁹ Das Zentrum des Kultes, bis dahin in seinen Vergoldungen und Verzierungen vor allem ein Ort der Repräsentation des göttlichen Glanzes und der vollkommenen Reinheit, wird von Jesus einer moralischen Reinigung unterzogen.

Zusammenfassend zeigt sich: Jesus war ein Mensch, der offenbar seiner Umwelt durch eine hohe Beherrschung seiner körperlichen Ekelemotionen auffiel. Die Kraft dafür bezog er aus seinem unerschütterlichen Glauben an den Heilswillen Gottes, der als `Einzig-Glänzender´ keine Unterscheidung zwischen menschlichen `Lichtgestalten´ und `Schattenexistenzen´ zulässt. Der Gott, den Jesus verkündet, will in seinem Reich alle Menschen sammeln, vor allem die `auf Distanz Gehaltenen´. Die von ihm erneuerte Religion soll deshalb nicht mehr mit körperlich-materiellen Ekelaaffekten arbeiten, sondern diese ethisch zähmen. Der von Jesus aufgezeigte neue Weg zum Reich Gottes führt deshalb über die Beherrschung der körperlichen Ekelreaktionen mit Hilfe der Barmherzigkeit und durch die Sensibilisierung der moralischen Ekelreaktion hin auf die Gerechtigkeit.

Ihre letzte Besiegelung erfährt seine Botschaft in der Kreuzigung, in der der Sohn Gottes selber zu einem Objekt des Ekels wird. Überströmt mit Blut und Eiter, am Ende nur noch ein

⁶⁹ Bei Paulus zeigt sich diese radikale Neuorientierung des Denkens und Handelns daran, dass er nicht zur Exklusion der Aussätzigen auffordert, sondern zur Verbannung von exkludierendem Verhalten: „Jede Art von Bitterkeit, Wut, Zorn, Geschrei und Lästerung und alles Böse verbannt aus eurer Mitte!“ (Epheserbrief 4,31).

Leichnam, der von der Verwesung bedroht ist, hängt er am Kreuz. Die Treue zu Gott erweist sich jetzt nicht mehr im Verweilen innerhalb der Mauern des von allem Ekelregenden gereinigten Tempels, sondern draußen vor den Toren der Stadt im Aushalten bei diesem geschundenen Menschen. Nur im Durchgang, im Durcharbeiten der Abwehremotionen öffnet sich der Weg zum Reich des Friedens.⁷⁰

In der Kreuzigung Jesu wird die archaische Abwehrreaktion gegenüber dem Ekelhaften, das die Sphäre des Heiligen und Göttlichen zerstört, auf die Spitze getrieben. Es sind vor allem die religiösen Autoritäten, die Wächter der kultischen Reinheit, die den Tod Jesu fordern. Für sie ist Jesus eine 'parasitäre Existenz', die sich vom Körper der jüdischen Religion nährt und ihn zersetzt. Wie Curtis und Rozin (s.o.) gezeigt haben, hat der Ekel gegen pathogene Substanzen und Parasiten der Menschheit einen evolutionären Vorteil verschafft und sich in ihren genetischen Mustern niedergeschlagen. Möglicherweise hat auch der soziale Ekel, indem er bestimmten Gruppen evolutionäre Vorteile ermöglichte, eine ähnlich tiefe Spur im genetischen oder epigenetischen 'Programm der Menschheit' hinterlassen. Die archaische Ekelreaktion war jedoch unscharf und führte auch zur Meidung harmloser Lebewesen bis zu ihrer 'Verteufelung'.⁷¹ Ähnlich wurden auch Menschen, wenn sie sich der Zuschreibung des 'Ekeligen' nicht entziehen konnten, von der Gesellschaft gnadenlos ausgestoßen und 'verteufelt'. Diese Logik folgte dem evolutionär erfolgreichen Grundsatz: „Es ist besser, wenn diese (Ekelregenden) - selbst wenn sie unschuldig sind - zugrunde gehen, als wenn wir riskieren, dass das ganze Volk zugrunde geht“. Sie erinnert damit an die von R. Girard aufgezeigte archaische Logik des Sündenbocks.⁷² Die Ekelreaktion ist der von Girard beschriebe-

⁷⁰ Schon die frühe Kirche erinnerte die Gestalt des geschundenen Gottessohnes an den leidenden und ekelregenden Ijob. Seit dem Altertum wird, z.B. in Darstellungen auf Sarkophagen des 4. Jahrhunderts, Ijob als ein Vorbild Christi, d.h. Gottes, gesehen, Vgl. GRADL/DOHMEN 2001, S. 355. Ikonographisch wird dieses Motiv in den Armenbibeln des Mittelalters, den Biblia Pauperum, aufgegriffen, wo Ijob als Vor-Bild für die Passion und den Triumph Christi dargestellt wird. Vgl. GRADL/DOHMEN 2001, S. 356. In der Literatur der Moderne wird die Gestalt des Ijob immer wieder als Repräsentation des leidenden und geschundenen Menschen zitiert, sowohl in der darstellenden Kunst als auch in der Literatur. Vgl. KRITTER/ARNDT 1987.

⁷¹ Vgl. 12.3.2.

⁷² Vgl. GIRARD 1999. Im Konzept René Girards leiden menschliche Gruppen immer wieder unter Gewaltausbrüchen, die sich mimetisch nachahmend (Gewalt zeugt Gewalt) auf weitere Gruppenmitglieder übertragen und das Überleben der Gruppe selbst gefährden können. Einen Ausbruch aus einer solchen Gewaltspirale, deren Anfang schon vergessen ist, findet die Gruppe durch die Auswahl eines Sündenbocks, der - obwohl objektiv unschuldig - als Träger der Schuld geopfert bzw. aus der Gruppe verbannt wird. Verbannung als Durchtrennung der sozialen Kontakte und damit als Herbeiführen eines sozialen Todes bedeutete in archaischen Gesellschaften häufig auch den physischen Tod. Girard postuliert in seiner Theorie eine erstmalige Erfahrung, die gültig gezeigt habe, dass die Gewaltspirale durch die Opferung bzw. Verbannung des Sündenbocks aufgebrochen werden könne. Durch die gemeinsame Ausrichtung der Gruppe auf einen Schuldigen entstehe eine die Gruppenkohäsion stärkende Ausrichtung der Gewalt auf ein Opfer, das durch seine Tötung oder Verbannung die Schuld mit sich wegnimmt. Diese letzte gemeinsame Gewaltanwendung könne keine mimetische Nachahmung in der Rache mehr erzeugen. Der geopfert Sündenbock hinterlasse eine geeinte Gruppe. Da das auslösende Objekt der Gewalteskalation vergessen sei, sei die Gruppe gereinigt und friedlich. Dieser Effekt wirft im Rückblick ein mildes, ja verklärendes Licht auf den willkürlich ausgesuchten Sündenbock: er hat der Gruppe Heil und Erlösung gebracht. Diese „wunderbare“ Wirkung der Opferung habe ihren „heiligen“ Charakter begründet. In dieser Erfahrung habe die Gruppe „Göttlichkeit“ erfahren und diese Erfahrung in der rituellen Wiederholung der Vertreibung bzw. Opferung des Sündenbocks in ihrer heilbringenden Wirkung immer neu vergegenwärtigt. Für Girard ist die Möglichkeit der Wiederholbarkeit dieses Vorgangs und der Austauschbarkeit des Opfers durch die Unschuld des Sün-

nen mimetischen Gewalteskalation insofern ähnlich als auch sie auf einem Ansteckungsvorgang beruht – allerdings auf der biologischen Ebene. So wie Girard eine ursprüngliche Erfahrung der Befriedung der Gruppe durch die Ausstoßung eines Sündenbocks postuliert, lässt sich auf den Ekel bezogen postulieren, dass es eine ursprüngliche Erfahrung der Eindämmung eines infektiösen pathogenen Geschehens durch die Ausstoßung von 'ekelhaften' Personen gab. Die Erfahrung der Reinheit und Gesundheit der Gruppe wäre dann die Belohnung dieser Abstoßungsreaktion gewesen. In der Ausstoßung der 'Ekelbehafteten' habe sich die Gruppe oder Gemeinschaft immer wieder gereinigt und in dieser Reinigung 'Göttlichkeit' erfahren.

Mit der Zuwendung Jesu zu den 'Ekelbehafteten' durchbricht Jesus diese vorherrschende Idee der Göttlichkeit als Wiederherstellung der Reinheit und setzt an ihre Stelle ein neues Paradigma des Göttlichen: das geeinte Volk Gottes, das die Kranken, Sünder und Armen nicht ausstößt und stigmatisiert. Diese Einheit steht für Jesus über der (hygienisch kulturellen) Reinheit des Volkes Israel. Im Handeln Jesu wendet sich das archaische Dogma des Ekels um. Es lautet jetzt: „Besser ein Einzelner riskiert eine Ansteckung, als dass Unschuldige geopfert und ausgestoßen werden und die Einheit der Menschheitsfamilie zerrissen wird.“ Dies ist die entscheidende Umkehrung der Perspektive. In dieser Perspektive sind die Opfer und ihr Leid nicht ausgeblendet, sondern sie sind es, die Rettung brauchen. Jesus, der sich auf die Seite der Sündenböcke und ekelhaften Infektionsrisiken stellt, wird selber von den Vertretern der alten Logik als Parasit der Religion und Infektionsrisiko (Aufwiegler) geopfert. Die Logik des Hohenpriesters Kajaphas steht hier exemplarisch für alle Reinheitslogiken, die sich auf archaische Impulse des Ekels und der Gewalt stützen: „Ihr bedenkt nicht, dass es besser für euch ist, wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht.“ (Johannes 11,50).

Diese Perspektive wird von Jesus gewendet in die Vision des Schalom: „Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.“ (Matthäus 10,8). Ohne die Überschreitung der Ekelgrenzen kann die Sammlung des ganzen Gottesvolkes nicht gelingen. Aber im Zugehen auf die Kranken und Aussätzigen erweist sich die Präsenz des Gottesreiches (Matthäus 11,5).

2.5.3 Inklusion der Exkludierten: Urgemeinde und frühe Kirche

Die wohl tiefgreifendste und folgenreichste Entscheidung der frühen (Juden-) Christengemeinde war die Aufnahme von 'Heiden' in ihre Gemeinschaft. Wenn sie die Botschaft von der Überwindung der Ekelabwehr zugunsten des Gottesreiches – des *Schalom*-Zustandes – nicht verstanden hätten, wäre diese zentrale Entscheidung nicht möglich gewesen. Anschaulich beschreibt die Apostelgeschichte, wie der hungrige Petrus in Joppe auf dem Dach des

denbocks ermöglicht. Mit der Etablierung eines Kultes der dieses heilbringende Geschehen immer wieder neu in Szene setzt und durch Riten und Normen die wirksame Re-Präsentation, Vergegenwärtigung des Göttlichen sichert, so die Folgerung Girards, haben sich archaische Gesellschaften gegenüber ansonsten kaum kontrollierbaren Gewaltexzessen stabilisiert.

Hauses seines Gastgebers⁷³ in Verzückung gerät, während drinnen die Speisen zubereitet werden. Doch was er in der Vision sieht, ist ein Alptraum: „Er sah den Himmel offen und eine Schale auf die Erde herabkommen, die aussah wie ein großes Leinentuch, das an den vier Ecken gehalten wurde. Darin lagen alle möglichen Vierfüßler, Kriechtiere der Erde und Vögel des Himmels. Und eine Stimme rief ihm zu: Steh auf, Petrus, schlachte und iss! Petrus aber antwortete: Niemals, Herr! Noch nie habe ich etwas Unheiliges und Unreines gegessen. Da richtete sich die Stimme ein zweites Mal an ihn: Was Gott für rein erklärt, nenne du nicht unrein! Das geschah dreimal, dann wurde die Schale plötzlich in den Himmel hinaufgezogen.“ (Apostelgeschichte 10, 11-16). Es ist nicht ohne Hintersinn, dass die Stimme, die Petrus als die Stimme seines Herrn identifiziert, ihn dreimal zum Essen auffordern muss. Was Petrus vor sich sieht, hätte er trotz größtem Hunger niemals angerührt. Dies alles war für den frommen Juden nicht nur tabu, sondern mit einer kollektiv über Generationen und individuell in frühester Kindheit grundgelegten Ekelemotion belegt. Der Magen wird sich ihm bei diesem Anblick umgedreht haben. Er staunt, aber ahnt, dass ihm `der Herr` etwas damit sagen möchte. Kurz darauf erhält er die Bestätigung, dass dies nur das Vorspiel war. Zwei Boten holen ihn ab, um ihn zu dem Hauptmann Cornelius zu führen, der seinerseits von einem Engel den Auftrag erhalten hat, den Apostel zu holen und zu hören, was er ihm zu sagen hat (Apostelgeschichte 10, 22).

Als Petrus mit seinem Gefolge am folgenden Tag nach Cäsarea kommt, erwartet Kornelius sie schon und hat Verwandte und Freunde zusammengerufen. Als frommer Jude dürfte Petrus dieses `unreine` Haus nicht betreten. Doch Petrus sind durch die vorangegangene Vision die Augen aufgegangen. Er sagt: „mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen darf.“ (Apostelgeschichte 10, 28) Und er betont, dass er diese Situation im größeren Zusammenhang der *Schalom*-Vision sieht: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist. Er hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus; dieser ist der Herr aller.“ (Apostelgeschichte 10, 34-36). Petrus hat offenbar erst in Caesarea für sich persönlich realisiert, dass der *Schalom*, die Einheit und die Ganzheit des Menschen nur im Überschreiten des Ekels gefunden werden können. Juden und Heiden könnten nicht zusammenkommen, wenn der Ekel sie trennen würde. Wenn Gott die Einheit der ganzen Menschheit anzielt, muss er seinen Jüngern und Jüngerinnen in Sachen Ekel etwas zumuten. Petrus hat gesehen, dass der Geist Gottes den Menschen über die Ekelschranke hinweg vorauslaufen kann. Er hat erkannt, dass auch dort der Segen Gottes liegt, wo die menschliche Emotion ihn zunächst nicht für möglich hält. Petrus kann sich deshalb nur noch rhetorisch fragen: „Kann jemand denen das Wasser zur Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben?“ (Apostelgeschichte

⁷³ Vorbereitet wird diese Erzählung bereits mit dem abschließenden Satz der vorigen Episode: „Petrus aber blieb längere Zeit in Joppe bei einem gewissen Simon, einem Gerber.“ (Apg 9,43) Gerber waren aufgrund ihres Umgangs mit Aas und stinkenden Gerbstoffen schon im Altertum ein verachteter und unreiner Beruf, der häufig von Sklaven ausgeübt wurde.

10,47). Ihm ist klar geworden, dass er nur noch nachvollziehen muss, was Gott bereits bewirkt hat „und er ordnete an, sie im Namen Jesu Christi zu taufen.“(ebd. 10,48)

Wie schwer der jungen judenchristlichen Jüngerschaft diese Wende in ihrem Verhältnis zu den Heidenchristen fiel, zeigt sich an der anschließenden Begegnung des Petrus mit der Gemeinde in Jerusalem. Dort wurde ihm vorgeworfen: „Du hast das Haus von Unbeschnittenen betreten und hast mit ihnen gegessen.“(ebd. 11,3). Erst die Erklärung des Petrus, dass der Heilige Geist ihm vorausgelaufen war, beruhigt die Gemeinde und macht den Weg frei für die Ausbreitung des Evangeliums auch unter Nichtjuden (ebd. 11,19-26).

Die Zumutung der *Schalom*-Arbeit an der Ekelreaktion klingt auch noch drei Jahrhunderte später aus den Worten des kappadokischen Bischofs Gregor von Nazianz (330-390 n.C.) und bezeugt eine zentrale Herausforderung: "Mit eigenen Augen schauen wir ein schreckliches, erbarmungswürdiges Schauspiel, das nur der glaubt, der es selbst gesehen hat. Da sind Tote und Lebende, an den meisten Gliedern in einer Weise verstümmelt, daß man kaum erkennt, wer sie einmal waren oder woher sie stammen. Es sind eigentlich nur noch elende Überreste gewesener Menschen [...] Die einen Glieder sind unter großen Schmerzen verzehrt worden; die anderen bleiben noch größeren Martern erhalten [...]. Mag einer noch so gut und barmherzig sein, für diese Krankheit hat er absolut kein Herz; ihnen gegenüber allein haben wir vergessen, daß wir Fleisch sind und daß wir von einem erbärmlichen Körper umgeben sind. Wir sind so weit entfernt, unsere (aussätzigen) Verwandten zu pflegen, daß wir vielmehr glauben, wir seien in Sicherheit, wenn wir vor ihnen fliehen."⁷⁴

Auch Gregor von Nazianz (330-390 n.C.) sieht in der sozialen Isolation, im Entzug von Wertschätzung, das Kernproblem der Ekelreaktion: "Ein drittes Übel besteht darin, daß man nicht besucht und nicht angeschaut werden darf, daß man geflohen und verabscheut wird und als Ekel gilt".⁷⁵ Gregor von Nazianz setzt die Botschaft des Glaubens dagegen. Um der Gemeinschaft der Kinder Gottes willen, angezogen von der Nähe Gottes im Kranken widersteht der Christ der Versuchung, sich dem Krankendienst zu entziehen: „Mag auch der Krankendienst etwas Abstoßendes und Abschreckendes haben, aber du, Diener Christi, der du Gott und die Menschen liebst, darfst dir nichts Unwürdiges zuschulden kommen lassen. Fasse Mut im Glauben! Das Mitleid siege über die Feigheit, die Furcht Gottes über die Ängstlichkeit! Das religiöse Empfinden darf keine fleischlichen Einwände kennen. Den Bruder darfst du nicht verachten, an ihm nicht vorübergehen, nicht darfst du dich von ihm abwenden, als wäre er belastet, unrein oder sonst etwas, das man fliehen und verfluchen muß! Er ist ein Glied von dir, wenngleich er vom Unglück niedergebeugt ist. Der Arme ist dir als einem Gotte⁷⁶ anvertraut, magst du auch hochmütig an ihm vorüberreiten. Vielleicht vermag dieser Gedanke dich zu erweichen. Ein Vorbild der Nächstenliebe ist dir gegeben, mag auch der Fremde (der Widersacher) dich davon abhalten, das gute Vorbild nachzuleben.“⁷⁷

⁷⁴ GREGOR VON NAZIANZ 1928, S. XIV,10.

⁷⁵ GREGOR VON NAZIANZ 1928, S. XIV, 9.

⁷⁶ Im Original: „ὥς θεός“ Gregor bezeichnet wiederholt den Christus als Gott: θεός. Vgl. Rede 14,23.

⁷⁷ GREGOR VON NAZIANZ 1928, S. XIV, 27.

Mit solchen Predigten und der entsprechenden Praxis in den christlichen Xenodochien begründete das Christentum im Altertum eine neue Form der Pflege von Kranken und Siechen und ein neues Verhältnis gegenüber Fremden. Grundlage und Schubkraft dieser neuen Sozialbewegung war die Einsicht, dass religiöse Praxis in der aktiven Bearbeitung von Abwehremotionen der CAD-Trias: von Hochmut, Zorn und Ekel geübt wird.

2.5.4 *Christianisierung als Arbeit an Abwehremotionen*

Diese Einsicht wurde im frühen Mittelalter auf eine besondere Probe gestellt, da die mit dem Christentum in Berührung kommenden germanischen Stammeskulturen von archaischen Vorstellungen der Kontamination durch Blut und Körperausscheidungen und durch die Berührung von Leichen geprägt waren.⁷⁸ Die Prägekraft des Christentums zeigte sich u.a. darin, dass trotz dieser rigorosen Vorstellungen einzelne christliche Persönlichkeiten zu einer Überwindung von archaischen Ekelschranken bereit waren und damit beispielgebend wurden. Arnold Angenendt beschreibt dies anhand des Beispiels der fränkischen Königin Radegunde. Sie entstammte einem thüringischen Königshaus und war 531 n.C. als Geisel ins Frankenreich gekommen. Dort genoss sie eine christliche Erziehung und liess sich nachdem sie ihren durch Grausamkeit bekannten Ehemann Chlothar I., einen Sohn Chlodwigs, verlassen hatte, von Bischof Medardus von Noyon zur Diakonissin weihen. Sie gründete daraufhin das Nonnenkloster Saint-Croix in Poitiers.⁷⁹ Über ihr dortiges Wirken wird berichtet: "Sie habe den Insassen das Bad bereitet, sie in Badetücher gehüllt; trotz des eigenen Ekels vor Ungeziefer, Geschwüren und Eiter habe sie nässende Hautausschläge gereinigt, eiternde Geschwüre behandelt, die Frauen von Kopf bis Fuß gewaschen und den Invaliden den Mund und die Hände abgewischt. Auch habe sie die Tische bereitet, die Speisen aufgetragen und die Blinden gefüttert. Die Aussätzigen habe sie umarmt, sogar geküsst, und die Fremden mit Geld und Proviant versehen."⁸⁰ Wenn auch, so Angenendt, in einer solchen Schilderung das idealisierende Bild der niederen Tätigkeiten einer Königin aufscheinen könne, gebe es doch sehr anschaulich den Alltag in einem damaligen christlichen Xenodochion wieder.

In der wohl folgenreichsten kirchlichen Reformbewegung des Mittelalters, der franziskanischen Bewegung, spielt die Überwindung von Abwehremotionen eine besondere Rolle. Franziskus von Assisi (1181/1182 – 1226 n.C.), die charismatische Gründergestalt des franziskanischen Bettelordens, sieht in der Begegnung mit den Aussätzigen den entscheidenden Impuls für seine radikale Lebenswende in die Nachfolge Jesu: "Der Herr verlieh mir, Bruder Franz, den Anfang des neuen Weges auf folgende Weise: als ich in Sünden lebte, kam es mir sehr bitter an, Aussätzige zu sehen. Aber der Herr selbst führte mich unter sie, und ich erwies ihnen Barmherzigkeit. Als ich von ihnen ging, ward mir dasjenige, was mir vorher bitter

⁷⁸ So galt ein unbedingtes Verbot des Blutgenusses soweit, dass die frühmittelalterlichen Bußbücher die Frage erörtern, was zu geschehen habe, wenn ein Mensch aufgrund verletzten Zahnfleisches Blut verschluckte. Vgl. ANGENENDT 1997, S. 354.

⁷⁹ Vgl. ANGENENDT 1990, S. 178.

⁸⁰ ANGENENDT 1990, S. 198.

vorgekommen war, in Süßigkeit für den Geschmack des Leibes und der Seele verwandelt. Nachher zögerte ich noch ein wenig, dann verließ ich die Welt."⁸¹

Persönlichkeiten wie die Heilige Elisabeth von Thüringen (1207-1231 n.C.) übersetzten die franziskanische Neubelebung des jesuanischen Zugangs zu den schwachen und marginalisierten Menschen in immer neue Tatbeispiele: "Kranken Menschen gab sie selbst mit ihren Händen zu essen und zu trinken und Aussätzige badete und wusch sie und schor ihnen das Haupt und trug sie in das Bett, in dem sie gewöhnlich mit ihrem Gemahl lag. Als sie wieder einmal einen Aussätzigen gebadet und in das Bett gelegt hatte, berichtete ihre Schwiegermutter dem Landgrafen Ludwig davon. Da ging er selbst zu dem Bett und wollte die Wahrheit sehen und schlug die Decke von dem Aussätzigen zurück. Aber da sah dieser aus wie Christus, als er am Kreuz hing. Ludwig erschrak darüber sehr und sprach zu seiner Mutter: 'Lass sie tun, was sie will, und sage mir darüber nichts mehr!'"⁸² Stellvertretung Gottes geschieht in diesem Bild nicht mehr durch königliche Ehrenmänner und ehrwürdige Hohepriester, sondern durch eine Emotionsarbeit leistende Frau und einen aussätzigen Mann.

Dass auch die frühneuzeitliche christliche Pflegearbeit von einer aktiven Emotionsarbeit geprägt war, lässt sich an einem Zitat Vincenz von Pauls belegen, der seine Schwestern zu einer aktiven Modellierung ihrer Gefühle aufforderte, die schon an moderne Psychotechniken erinnert: "Bemüht euch, einander stets mit herzlicher Hochachtung zu begegnen, die sich durch ein frohes Gesicht kundtut. 'Aber', wird man einwenden, 'wie soll man ein fröhliches Gesicht machen, wenn das Herz traurig ist?' Ich sage, es ist unwesentlich, ob das Herz froh ist oder nicht. Die Hauptsache ist, daß ihr ein frohes Gesicht zeigt. Das ist keine Verstellung; denn die Liebe, die ihr füreinander habt, beruht auf dem Willen. Wenn ihr den Willen habt, einander gefällig zu sein, genügt das schon, um eurem Gesicht den Ausdruck der Freude zu geben. Wie oft muß man doch gegen die natürlichen Empfindungen angehen und dementsprechend handeln! Anders bildet sich kein sittlicher Charakter. Wollte jeder seinen albernen Gefühlen freien Lauf lassen, dann könntet ihr etwas Schönes erleben. Selbstbeherrschung, darauf kommt es an."⁸³ Selbst wenn eine moderne Psychologie die starke Betonung der Willenskräfte in dieser Aufforderung hinterfragen könnte, entscheidend ist hier, dass Vincenz von Paul die Bedeutung der Emotionsarbeit in der Pflege als reflektierte und gezielte Arbeit an den eigenen Emotionen erkannt hat.

2.6 Emotionsarbeit und Herzensbildung als Leitungsverantwortung

Was aber heißt es, als Leitung eines katholischen Altenheims Verantwortung für Emotionsarbeit als aktive Modellierung der Gefühle der Pflegenden zu übernehmen? Wie kann diese Rolle vor dem Hintergrund der christlichen Vision des *Schalom* wahrgenommen werden und was bedeutet sie für die Integration der Heimleitungen in die Berufe in der Kirche?

⁸¹ FRANZ VON ASSISI 1997, S. 547.

⁸² HERMANN VON FRITZLAR 2008, S. 91f.

⁸³ VINZENZ VON PAUL 1981, S. 84.

Im kirchlichen Sprachgebrauch existiert der Begriff Emotionsarbeit nicht. Wenn man nach einem Äquivalent sucht, stößt man auf den Begriff der 'Herzensbildung'. Dieser Begriff lässt sich in seinen Wurzeln bis in den biblischen Sprachgebrauch zurückverfolgen. Im Hebräischen sind im 'Herz' Denken, Fühlen, Handeln und Glauben miteinander verknüpft. Im vorwissenschaftlichen Denken des alten Israel wird der Begriff 'Herz' nicht anatomisch gebraucht, sondern symbolisiert die Verknüpfung verschiedener Dimensionen der menschlichen Existenz: Denken und Fühlen, Handeln und Ruhen, Wollen und Glauben. Das 'Herz' (hebr.: לב, *leb*) bezeichnet das Wesen der Person und wird weitgehend ähnlich wie der Begriff 'Seele' (hebr.: נפש, *näfäsch*) verwendet.⁸⁴ Der biblische Terminus 'Herz' geht deshalb über die Bedeutung von 'Gefühl' hinaus und meint die Personmitte.⁸⁵ Dies kommt beispielsweise in einer Formulierung zum Ausdruck wie: „Mehr als alles hüte deinen *leb*, denn von ihm geht das Leben aus.“ (Sprüche 4,23)

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Caritas-Enzyklika den Begriff 'Herz' benutzt, um den Unterschied zwischen beruflicher Kompetenz und einem spezifischen, persönlichen 'Mehr' auszudrücken: "Berufliche Kompetenz ist eine erste, grundlegende Notwendigkeit, aber sie allein genügt nicht. Es geht ja um Menschen, und Menschen brauchen immer mehr als eine bloß technisch richtige Behandlung. Sie brauchen Menschlichkeit. Sie brauchen die Zuwendung des Herzens. Für alle, die in den karitativen Organisationen der Kirche tätig sind, muss es kennzeichnend sein, dass sie nicht bloß auf gekonnte Weise das jetzt Anstehende tun, sondern sich dem andern mit dem Herzen zuwenden, so dass dieser ihre menschliche Güte zu spüren bekommt. Deswegen brauchen diese Helfer neben und mit der beruflichen Bildung vor allem Herzensbildung: Sie müssen zu jener Begegnung mit Gott in Christus geführt werden, die in ihnen die Liebe weckt und ihnen das Herz für den Nächsten öffnet, so dass Nächstenliebe für sie nicht mehr ein sozusagen von außen auferlegtes Gebot ist, sondern Folge ihres Glaubens, der in der Liebe wirksam wird (vgl. Gal 5,6)."⁸⁶ Vor dem Hintergrund des oben beschriebenen *Stereotype Content Model* (SCM) von Fiske et al. lässt sich diese Aussage so deuten, dass nur die gleichzeitige Wahrnehmung von Kompetenz und Wärme beim wahrnehmenden Hilfebedürftigen ein positives Gefühl der Anerkennung des Helfenden erzeugen und damit einen erfolgsversprechenden Hilfeprozess einleiten kann. Die Feststellung, dass in der Begegnung mit Gott in Christus das Herz geöffnet werde, zeigt, dass auch Benedikt XVI. mit dem Begriff 'Herz' auf die Personmitte des Menschen zielt. Allerdings erwecken die von ihm zur Beschreibung der Fachkompetenz gewählten Adjektive 'technisch richtig' den Eindruck, dass dieser 'kühlen' Kompetenz eine 'herzenswarme' Güte zugesellt werden müsse. Ein pflegewissenschaftlich reflektierter Begriff von Fachkompetenz wird die Fähigkeit zur beruflichen Distanzierung aber nur als eine Seite der pflegerischen Fachkompetenz beschreiben. Die empathische Fähigkeit zur Nähe ist die andere Seite beruflicher Kompetenz von Pflegenden. Beide so auszubalancieren und in Zusammenhang miteinander zu bringen,

⁸⁴ FABRY, S. 426.

⁸⁵ "*leb* (Herz, Anm. HH) fungiert in sämtlichen Dimensionen menschlicher Existenz und findet sich als Bezeichnung für sämtliche Schichten der Person: der vegetativen, emotionalen, rational-noetischen und voluntativen Schicht." FABRY, S. 425.

⁸⁶ BENEDIKT XVI. 2006, S. 45.

dass gutes Leben für die Pflegenden und die Pflegepersonen entstehen kann, ist Ziel einer fachlich kompetenten Pflege. Dieses in der Emotionsarbeit geforderte reflektierte Mitfühlen hat Daniel Goleman z.B. im Begriff der „Emotionalen Intelligenz“⁸⁷ ausgedrückt.⁸⁸ Eine ähnliche, vielleicht treffendere und mit dem eigenen Lebenszeugnis besiegelte Beschreibung hat die von den Nationalsozialisten deportierte und ermordete Jüdin Etty Hillesum mit dem Begriff 'das denkende Herz' geprägt.⁸⁹ In ihren Tagebüchern zeigt sich, wie sie ihre von den Lagerinsassen bewunderte Mitmenschlichkeit einer tiefen Verankerung in ihrer Personmitte verdankt, in der sie Gott begegnete.

Der Begriff der „Herzensbildung“ umschließt sowohl die Fähigkeit zum Zeigen 'warmer', Nähe herstellender Gefühle, als auch die Arbeit an der vernünftigen Zähmung der distanzierenden Abwehremotionen. Vor diesem Hintergrund ist das angeführte Zitat aus 'Deus Caritas est' als eine Aufforderung zum reflektierten Umgang mit Gefühlsreaktionen in der Pflege und zu einer gefühlvollen Pflegefachlichkeit zu lesen. Wie kann die Leitung eines katholischen Altenheimes diesem Auftrag zur Herzensbildung und Emotionsarbeit nachkommen? Welche Impulse aus der christlichen Spiritualität und der Pflegewissenschaft kann sie in diesen Verantwortungsraum einbringen? Wie kann sie verhindern, dass Emotionen zur Abwehr und Exklusion alter Menschen führen und sich Abwehremotionen latent in der Abwehr des Altenpflegeberufs und der Altenheime spiegeln? Zunächst soll ein Blick auf einige pflegewissenschaftliche Impulse zur Emotionsarbeit geworfen werden, bevor nach christlich-inspirierten Interventionsmöglichkeiten gefragt wird.

2.6.1 Bewältigungsstrategien der Pflegenden gegenüber dem Ekel

In der Pflegewissenschaft und den einschlägigen Lehrbüchern der Altenpflege werden verschiedene Strategien zum Umgang mit Ekel empfohlen. Die früher verbreitete Annahme, dass man durch Gewöhnung schon 'irgendwie' mit dem Ekel fertig werde, ist einer differen-

⁸⁷ GOLEMAN 20]02.

⁸⁸ Die Sozialpsychologie hat die gegenseitigen Abhängigkeiten von Kognitionen und Emotionen in verschiedenen Experimenten verdeutlicht: „So unterscheidet sich der Informationsverarbeitungsstil in Abhängigkeit von der Stimmung: In positiver Stimmung sind wir kreativer und neigen verstärkt zur Nutzung übergeordneter Wissensstrukturen (z. B. Schemata, Stereotype) und vereinfachender Prozeduren. In negativer Stimmung wird dagegen eher reizgetrieben und analytisch verarbeitet. [...]Diese stimmungabhängigen Unterschiede im Verarbeitungsstil sowie bei Wahrnehmung und Erinnerung setzen sich auf die Urteilsbildung fort und können somit auf indirektem Weg zu stimmungskongruenten Urteilen führen. [...] Gefühle sind aber nicht nur mitbestimmend für unsere Informationsverarbeitung, sondern umgekehrt spielen Kognitionen auch bei der Entstehung und Veränderung unseres emotionalen Erlebens eine bedeutende Rolle. Ob in einer bestimmten Situation ein Gefühl entsteht und wenn ja, welches, hängt entscheidend von der Bewertung der Situation ab: Die Implikationen für unser Wohlergehen und die Erreichung unserer Ziele differenzieren zwischen negativen und positiven Gefühlen; weitere Bewertungen, wie beispielsweise die Ursachenzuschreibung, bewirken eine stärkere Ausdifferenzierung verschiedener positiver und negativer Gefühle.“ WERTH/MAYER 2008, S. 119.

⁸⁹ „Wenn ich nachts auf meiner Pritsche lag, mitten zwischen leise schnarchenden, laut träumenden, still vor sich hin weinenden und sich wälzenden Frauen und Mädchen, die tagsüber so oft sagten: 'Wir wollen nicht denken', 'wir wollen nichts fühlen, sonst werden wir verrückt', dann war ich oft unendlich bewegt, ich lag wach und ließ die Ereignisse, die viel zu vielen Eindrücke eines viel zu langen Tages im Geist an mir vorbeiziehen und dachte: Laß mich dann das denkende Herz dieser Baracke sein. Ich will es wieder sein. Ich möchte das denkende Herz eines ganzen Konzentrationslagers sein.“ HILLESUM 2012, S. 200.

zierteren Sicht gewichen. Allenthalben ist erkennbar, dass die Abwehremotionen wie Ekel, Zorn, Verachtung einer verstärkten Reflexion unterzogen werden.⁹⁰

Dorothee Ringel unterscheidet im Umgang mit Ekelgefühlen bei Pflegenden die direkten, pragmatischen Reaktionen von den indirekten, intellektualisierten Reaktionen. Zu den direkten Reaktionen zählt sie das Mundzuhalten, Flachatmen, Beschleunigung des Arbeitsrhythmus, übertriebenen Gebrauch von Pflegehilfsmitteln, physische Misshandlung und Vernachlässigung. Zu den indirekten Reaktionen rechnet sie die Hoffnung auf Gewöhnung, Verdrängung oder Versachlichung der ekelerregenden Situation, sprachliche Intellektualisierung oder ideologische Verbrämung der Tätigkeit. Die von ihr beschriebenen Handlungsmuster sieht sie jedoch nicht als Coping-Strategien, da sie keine Problemlösung, sondern häufig offene oder versteckte Formen von physischer und psychischer Misshandlung beinhalten.⁹¹ Lösungen versprechen sich Ringel und andere Autoren eher von folgenden Strategien: Reflexivität als Wissen über die Auslösebedingungen von Ekelgefühlen und ihre psychische Verarbeitung wird als erste Stufe der Bearbeitung von Ekel beschrieben.⁹² Damit einher geht eine Enttabuisierung des Themas.⁹³ Ringel weist jedoch darauf hin, dass Tabus gerade in der vom unkonventionellen Verhalten der BewohnerInnen geprägten Altenpflege eine hohe Schutzfunktion für die Pflegenden besitzen, da diese sich einem Grundkonflikt von kreativem Chaos und Ordnung ausgesetzt sehen. Ein Durchbrechen von Tabus bedeute immer auch eine Infragestellung der eigenen Werte und Normen. Die Auseinandersetzung mit Tabubereichen erfordere deshalb gleichzeitig eine unterstützende Begleitung und das Angebot von alternativen Handlungskonzepten.⁹⁴

Insgesamt erfordert der Umgang mit Ekel eine Reflexion der eigenen Gefühle und Antriebe. Die von Ringel geforderte „Reflektionspflichtveranstaltung“⁹⁵ ist inzwischen in vielen Lehrplänen der Altenpflege umgesetzt worden. So ordnet der rheinland-pfälzische „Lehrplan und Rahmenplan für die Fachschule Altenpflege, Fachrichtung Altenpflege“ von 2005 dem Lernmodul 1 (‘In den Beruf Altenpflege eintreten’) die folgenden Kompetenzen zu: „Berufliche Situationen, die als besondere Belastung erlebt werden, identifizieren und reflektieren, dabei eigene Grenzen erkennen und situationsgerechte Lösungs- und Bewältigungsstrategien entwickeln“. Dazu gehört auch die „Konfrontation mit eigenen Gefühlen wie z. B. Überforderung, Ohnmacht, Angst, Ekel, Scham, Abwehrhaltung, Stressreaktionen von Pflegenden, Konflikte, Gewalt“.⁹⁶

Christine Sowinski verweist auch auf die katharthisch-reinigende Wirkung von Gesprächen unter den Pflegenden. Denn diese möchten häufig mit außerhalb des Pflegearbeitsbereichs

⁹⁰ SOWINSKI 1996, S. 12.

⁹¹ Vgl. RINGEL 2011, S. 37–44.

⁹² Vgl. RINGEL 2011, S. 67f.

⁹³ Vgl. SOWINSKI 1996, S. 12.

⁹⁴ Vgl. RINGEL 2011, S. 69f und SCHÜTZENDORF 1996. Zum Umgang mit ‘Tabu’-behafteten Sitten und einem autonomen Ethos der Menschenwürde vgl. 18.

⁹⁵ RINGEL 2011, S. 70.

⁹⁶ RHEINLAND-PFALZ 2005, S. 17.

Stehenden nicht über diese Themen reden, da sie selbst gegenüber ihren engeren Angehörigen Störungen oder Belastungen in den Beziehungen befürchten.⁹⁷

Als nicht nur hygienisch zu begründende Bewältigungsstrategie wird die konsequente Benutzung von Handschuhen und Kitteln in Situationen intimer Nähe empfohlen. Dadurch werde zugleich ein Unterschied zwischen pflegerischem und persönlich-intimem Verhalten markiert.⁹⁸ Eine wirksame Bewältigung von Ekelgefühlen sehen verschiedene Autorinnen auch in einer guten Teamzusammenarbeit, die ermöglicht, unangenehme Arbeiten gemeinsam zu erledigen und entsprechend der individuellen Ekelschranken der Einzelnen unterschiedlich zu verteilen. Auch eine zügige Ablösung bei ekelerregenden Tätigkeiten und ein temporärer Rückzug zu patientenferneren Tätigkeiten seien hilfreich, um nicht zu stark von negativen Gefühlen überschwemmt zu werden.⁹⁹

Immer wieder wird auch an die Bedeutung von Symbolen und Ritualen für die Bewältigung der Ekelreaktion erinnert. So benutzen zum Beispiel Pflegende in ihrer Kaffeepause eigenes Geschirr und Besteck, das sie von dem durch die Bewohner benutzten streng scheiden. Sowinski berichtet von einer Pflegenden, die nach der Arbeit folgendes Ritual ausführte: „Sie fuhr morgens in ihrem Kittel nach Hause, ging dann mit nackten Füßen über den taufrischen Rasen, ging dort nicht durch die Haustür, sondern betrat die Waschküche. Zog sich dann komplett aus, legte die Dienstkleidung samt Unterwäsche in die Waschmaschine, duschte in der Waschküche und zog die am Vorabend bereitgelegten Sachen an. Sie hatte das Gefühl, wenn sie diesem Ritual nicht folgte, würde sie den ganzen Schmutz, die Bakterien und auch das psychische Elend der Menschen mit in ihre Familie nehmen.“¹⁰⁰

Auch der räumlichen und technischen Ausgestaltung der Einrichtung wird Bedeutung für die Bewältigung der Ekelgefühle in der Pflege zugeschrieben. Hierzu werden gezählt: eine Farbgebung, die frisch und luftig wirkt, ausreichende Möglichkeiten der Belüftung - vorzugsweise durch Fenster und oder ausreichend dimensionierte Belüftungsanlagen, technische Einrichtungen zur Entsorgung von Ausscheidungen und Geräte zur Reinigung von Boden- und Wandflächen.¹⁰¹

Sowinski schlägt auch mentale und meditative Techniken zur Bewältigung von Gefühlen der Verschmutzung oder Infizierung vor: „Zum Beispiel könnte man nach der Übergabe eine Kurzmeditation (5-10 Minuten) im Team abhalten, die den MitarbeiterInnen das Gefühl gibt, die Probleme der Arbeit am Arbeitsort zu lassen, d.h. sie fühlen sich wieder sauber, sie wer-

⁹⁷ Vgl. SOWINSKI 1996, S. 12.

⁹⁸ Vgl. SOWINSKI 1996, S. 12f; RINGEL 2011, S. 76.

⁹⁹ Vgl. SOWINSKI 1996, S. 12f; RINGEL 2011, S. 72.

¹⁰⁰ SOWINSKI 1996, S. 11 Eine zweifelhafte Methode empfiehlt Schützendorf, der auf selbstbestimmte Symbolisierungen setzt, mit der Einrichtung von Suhl- und Matschecken, die daran erinnern sollen, dass Pflegende jederzeit mit Schmutz, Ekel, Unordnung oder Dreck konfrontiert werden können. Vgl. SCHÜTZENDORF 1996, S. 21 Ob es dieser Erinnerung wirklich bedarf?

¹⁰¹ Vgl. SOWINSKI 1996, S. 13f.

den wieder zu Privatpersonen, sie nehmen die belastenden Erlebnisse nicht mit nach Hause.“¹⁰²

Die hier exemplarisch dargestellten Methoden zur Bewältigung von Ekelgefühlen müssen im Kontext der Bewältigung von Emotionsarbeit gesehen werden. Zum einen gilt, dass die Wirkungen von Emotionsarbeit noch nicht ausreichend erforscht sind.¹⁰³ Zum anderen zeigen verschiedene Studien die Bedeutung emotionaler Kompetenz für die Bewältigung der Emotionsarbeit.¹⁰⁴ Wer über diese Kompetenz verfügt, ist zu besseren Arbeitsleistungen fähig, erfreut sich einer besseren geistigen und körperlichen Gesundheit und pflegt intensivere zwischenmenschliche Kontakte. Depressionen, Burn-out und Stress können durch kompetente Emotionsarbeit besser abgepuffert werden. Daraus resultiert eine insgesamt höhere Lebenszufriedenheit. Im Team führt sie zu einer Reduzierung von Konflikten und Mobbingverhalten. Angesichts dieser positiven Effekte emotionaler Kompetenz sind diesbezügliche Trainings heute keine Seltenheit. Aber was können sie bewirken, erst recht bei Erwachsenen, die ihre Gefühlsreaktionen jahrzehntelang eingespart haben? Diese Frage ist noch kaum erforscht.

Eine Studie von Ilios Kotsou von der Université Catholique de Louvain in Belgien und seinen Kollegen referiert den bisher sehr lückenhaften Forschungsstand im *Journal of Applied Psychology*.¹⁰⁵ Aufgrund eines von Kotsou und seinem Team selbst konzipierten Trainings emotionaler Kompetenz für Erwachsene haben sie eine Wirkungsstudie zur Erlernbarkeit emotionaler Kompetenz durchgeführt. In der Studie wird das Konstrukt 'emotionale Kompetenz' beschrieben als das Vermögen, eigene Gefühle und die Gefühle anderer zu wahrzunehmen, zu verstehen, auszudrücken, zu steuern und zu nutzen. Emotionale Kompetenz erstreckt sich auf Emotionswissen (Beispiel: man weiß, was Angst ist), Anwendungswissen (man weiß, dass es ein wirksamer erster Schritt ist, die Angst als solche zu akzeptieren) und überdauerndes Wesensmerkmal (es ist einem zur Gewohnheit geworden, in den meisten Situationen gut mit der eigenen Angst umzugehen).

Das von der Forschergruppe entwickelte eigene Training baute auf Ergebnissen anderer Trainingsstudien auf. Es sollte Wahrnehmung, Verständnis, Ausdruck, Steuerung und Nutzung von Gefühlen so trainieren, dass die damit verbundenen Kompetenzen langsam zur Gewohnheit und damit zum Wesensmerkmal werden konnten. Das Emotionstraining verlief in Kleingruppen und basierte vor allem auf verhaltensorientierten Lernformen wie Gruppen-

¹⁰² SOWINSKI 1996, S. 14.

¹⁰³ "Noch existieren weder elaborierte Arbeitsanalyse-Verfahren zur Feststellung emotionaler Anforderungen an einem Arbeitsplatz noch eignungsdiagnostische Verfahren, die emotionale Fähigkeiten oder die sog. emotionale Intelligenz erfassen würden. Die Befähigung zu Emotionsarbeit wird immer noch eher zu sozialen oder extrafunktionalen Qualifikationen gerechnet als zu den zentral fachlichen Qualifikationen (Dunkel 1988, 79). Hier besteht noch erheblicher Forschungsbedarf innerhalb der Arbeits- und Organisationsforschung." RASTETTER 1999, S. 381.

¹⁰⁴ BIRKEN/DUNKEL/HERMS 2012.

¹⁰⁵ KOTSOU U.A. 2011.

diskussionen, Rollenspielen und Selbsterfahrung.¹⁰⁶ Es folgte eine onlinegestützte vierwöchige Nachbearbeitungsphase, in der die Teilnehmenden zwei E-Mails pro Woche erhielten, in denen sie angeregt wurden, bestimmte Übungen zu vertiefen.¹⁰⁷ In der Mitte der Nachbereitungszeit trafen sich die Teilnehmenden zu einer Diskussionsrunde.

Die Wirksamkeit des Trainings wurde ein Jahr nach Abschluss evaluiert. Das Training bewirkte direkt und auch noch ein Jahr später eine deutliche wahrnehmbare Verbesserung der emotionalen Kompetenz der Teilnehmenden über alle beobachteten Wirkungsbereiche. Während in der Vergleichsgruppe fast keine veränderten Werte feststellbar waren, berichteten die Teilnehmenden und ihre Partner über mehr emotionale Kompetenz (+11%), mehr Lebenszufriedenheit (+12%), eine Reduktion von Stress (+24%), Abnahme körperlicher Beschwerden (-15%), Zunahme an Lebenszufriedenheit (+12%), qualitativ höherwertige Beziehungen (bis zu +14%) und verminderte Cortisolwerte (durchschnittlich -15%). Gerade die körperliche Reaktion des Hormonsystems zeigt, dass das Training offenbar tiefgreifende Veränderungsprozesse angestoßen hat und ein objektiv messbarer Stressabbau eingetreten ist.

Die Studie untermauert drei wichtige Feststellungen: 1) emotionale Kompetenz ist auch im Erwachsenenalter, wenn der Gefühlshaushalt schon ziemlich gefestigt und eingefahren ist, gut zu trainieren, 2) ein Training der Emotionen macht zufriedener, ausgeglichener und stressresistenter und 3) ein einmonatiges Training wirkt über einen Zeitraum von mindestens einem Jahr. Damit wäre ein solches Training, wie von Ilios Kotsou und seinen Kollegen vorgeschlagen, vor allem für Mitarbeitende im Gesundheits- und Bildungsbereich und in organisationalen Settings sinnvoll.¹⁰⁸ Es könnte zur Prävention von Burnout eingesetzt werden und Mitarbeitenden helfen, die wie in der Pflege hohe Anteile von Emotionsarbeit leisten müssen.

2.6.2 Christliche Impulse zur Emotionsarbeit

Trotz der tiefen Verankerung von Ekelgefühlen in den Tiefenschichten der menschlichen Seele, trotz ihrer Auswirkungen auf moralisches Verhalten, trotz ihrer Nähe zum moralischen Bereich der Vollkommenheit und Göttlichkeit, trotz der rituellen Verarbeitungstechniken von Pflegenden: eine religiöse Verarbeitung der Ekelgefühle scheint außerhalb der Vorstellungswelt der modernen Pflegewissenschaft zu liegen. Sie lässt sich jedenfalls in entsprechenden Veröffentlichungen kaum finden. Die Ressourcen der Religion, insbesondere der christlichen Religion, scheinen in diesem Bereich irrelevant oder verschüttet zu sein.

Angesichts der weitreichenden Bedeutung der Emotionsarbeit für die Pflegequalität und des jahrtausendealten Erfahrungsschatzes des Christentums in diesem Bereich gilt es, alte Tech-

¹⁰⁶ Von den 132 Teilnehmenden (Durchschnittsalter 38 Jahre) wurden 72 Personen der Trainingsgruppe zugeteilt und 60 einer Wartekontrollgruppe, die erst nach dem Durchlauf der Trainingsgruppe trainiert wurde.

¹⁰⁷ Eine Anleitung lautete zum Beispiel: „Schauen Sie sich die nächste Situation genauer an, in denen Sie Gefühle erleben. Beobachten Sie, was in Ihnen vorgeht und versuchen Sie, diese Vorgänge genau zu beschreiben: Welche körperlichen Veränderungen nehmen Sie wahr? Welche Gedanken haben Sie? Welche Gefühle können Sie benennen? Und was haben Sie für Verhaltensabsichten?“ vgl. KOTSOU U.A. 2011, S. 830.

¹⁰⁸ Vgl. vgl. KOTSOU U.A. 2011, S. 835.

niken zu erinnern und mit neuen Erkenntnissen der Hirnforschung und Pflegewissenschaft zusammen zu führen. Hierzu sollen im Folgenden einige Anregungen gegeben werden.

2.6.3 *Verwandtschaftsassoziationen: Brüder und Schwestern*

Wenn eine Mutter ihrem eigenen Kind die Windeln wechselt, empfindet sie weniger Ekel als wenn sie dies bei fremden Kindern erledigt.¹⁰⁹ Offenbar hat die Verwandtschaftsbeziehung einen mildernden Einfluss auf unser Ekelempfinden. Diese Erkenntnis lässt die Ankündigung Jesu, dass diejenigen, welche sich dem Reich Gottes zuwenden, in Fremden Verwandte finden werden, in einem neuen Licht erscheinen.¹¹⁰ Zwar gilt, dass die Anrede von Volksgenossen und entfernten Verwandten als Brüder (seltener als Schwestern) auch im Alten Israel üblich war.¹¹¹ Und auch in Griechenland redeten sich Mitglieder von religiösen Gemeinschaften als „Brüder“ an. Aber die Christen haben der geschwisterlichen Anrede offenbar einen eigenen Charakter gegeben.¹¹² So schreibt Lukian von Samosata (125-180 n.C.) in seinen kritischen Bemerkungen über die Christen, dass ihr erster Gesetzgeber sie überzeugt habe, daß sie untereinander alle Brüder seien.¹¹³ Bis in das 3. Jahrhundert redeten sich die Christen untereinander meist als Brüder und Schwestern an. Auch von den Nichtchristen wollte man, wie Ignatius von Antiochien (2. Jh. n.C.) schreibt, als Bruder angesehen werden und war, wie Tertullian (160-220 n.C.), stolz darauf, sich durch ein anderes Geschwisterverständnis und -verhältnis von seiner Umwelt zu unterscheiden.¹¹⁴

Ab dem 4. Jahrhundert - mit dem Entstehen der konstantinischen Reichskirche - wurde die Bezeichnung 'Bruder' oder 'Schwester' nur noch im Klerus und in den Klöstern benutzt. Als Übernahme aus dem Ordensleben hat sich die Anrede 'Schwester' und 'Bruder' noch lange in der Kranken- und Altenpflege gehalten und diente auch als Berufsbezeichnung.¹¹⁵ Inzwischen lautet die Berufsbezeichnung 'Gesundheits- und Krankenpflege bzw. Altenpfleger/in'. Dies hat fachliche, berufspolitische und gendergerechte Gründe: Fachlich wurde eingewendet, dass die Bezeichnung 'Schwester' die Aufrechterhaltung eines ausgewogenen Verhältnisses von Nähe und Distanz erschwert. Berufspolitisch wurde geltend gemacht, dass in der

¹⁰⁹ Ekelgefühle sind sehr abhängig von Assoziationen. Irmgard Hofmann weist auf die Experimente Paul Rozins hin, mit denen solche Abhängigkeiten belegt werden konnten. Eine Suppe, die mit einem fabrikneuen Kamm umgerührt wurde, empfanden viele Studienteilnehmer als ungenießbar. Kein Proband wollte Orangensaft, der in einer neuen sterilen Urinflasche angeboten wurde, trinken. Nicht die tatsächlichen Qualitäten der Speisen, sondern die mit ihnen verknüpften negativen Assoziationen führen zu Ekelgefühlen. HOFMANN 2010, S. 718.

¹¹⁰ „Jesus antwortete: Amen, ich sage euch: Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen: Jetzt in dieser Zeit wird er Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben.“ (Markus 10,29f).

¹¹¹ Vgl. Gen 9,25; 2Kg 9,2.

¹¹² SCHEKLE 1986, S. 713f.

¹¹³ LUCIAN 1905, Rn. 13 (S.83).

¹¹⁴ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN 1956, Rn. 10.3 (S.151) ; TERTULLIAN 1915, Rn. 39,8 (S.143f).

¹¹⁵ Die Bezeichnung Krankenschwester war in Deutschland bis in das Jahr 2003 die offizielle Bezeichnung für die weiblichen Angehörigen des Krankenpflegeberufs. Mit dem Inkrafttreten des Krankenpflegegesetzes am 1. Januar 2004 änderte sich die Berufsbezeichnung in Krankenpflegerinnen bzw. – pfleger. Eine Übergangsregelung erlaubt Krankenschwestern, denen vor dem Inkrafttreten das Führen dieser Berufsbezeichnung erlaubt wurde, sich weiterhin Krankenschwester zu nennen (§ 23 Abs. 2 KrpflG). Der Begriff Schwester ist rechtlich nicht geschützt.

Bezeichnung Schwester das Gegenüber von männlicher, fachlich-steuernder, heilender Tätigkeit durch überwiegend männliche Ärzte und weiblicher, untergeordneter, aufopfernder pflegender Tätigkeit durch überwiegend weibliche Pflegekräfte mitschwingt. Die feministische Kritik sieht in der Bezeichnung 'Schwester' eine Diskriminierung, da das männliche Pendant in der Pflege nicht als 'Bruder', sondern meist mit der Anrede 'Herr' zuzüglich des Namens, teilweise auch Vornamens, angeredet wird. Durch die häufige Verknüpfung der Anrede 'Schwester' mit dem Vornamen, werde eine Anrede gewählt, die häufig auch bei Kindern gewählt werde und dem beruflichen Kontext nicht entspreche. Die geschichtliche Verknüpfung mit dem Bild der gehorsam dienenden und selbstlosen Ordensschwester ist für viele Berufsangehörige auch ein Grund sich, dieser Anrede zu widersetzen.

Im Kontext der Emotionsarbeit geht es aber nicht primär um die Frage, wie die Bewohner das Personal anreden, sondern darum, wie das Personal die Bewohner sieht und versteht. Ausschlaggebend ist, dass die Verwandtschaftsbeziehung offenbar einen messbaren Einfluss auf das Hilfeverhalten hat. Man spricht in diesem Zusammenhang von der *kin selection*, der Verwandtschaftsselektion. Aus psychologischer Sicht gilt: „Je enger Personen verwandt sind, desto mehr sind sie um des anderen Wohlbefinden besorgt.“¹¹⁶ Insbesondere gegenüber Blutsverwandten, vor allem gegenüber leiblichen Eltern und Geschwistern findet sich eine stark erhöhte Hilfsbereitschaft. Offenbar spielt dabei - insbesondere in Situationen, in denen es um Leben und Tod geht - die Sorge um das Überleben der Gene eine starke Rolle. In alltäglicheren Hilfesituationen fallen andere Faktoren oft mehr ins Gewicht.¹¹⁷ Dennoch bleibt die Bevorzugung des Verwandten, bzw. von Personen, die uns verwandt und ähnlich vorkommen, eine Konstante des Hilfeverhaltens.¹¹⁸

Man kann deshalb die Betrachtung der fremden Anderen als Geschwister auch als eine Form der 'Herzensbildung', als ein Instrument der Emotionsarbeit betrachten, die größere Hilfefotentiale aktiviert und einen leichteren Umgang mit Ekelgefühlen ermöglicht. Es ginge im Anknüpfen an die christliche Tradition deshalb nicht darum, den früheren (Ehren-)Titel 'Schwester' zu reaktivieren, sondern die Wahrnehmung der Bewohner als 'Verwandte' in der Vision des *Schalom*, in der alle Menschen zur 'Familie Gottes' gehören, zu stärken.¹¹⁹ Immerhin wird mit der Anrede 'Schwester' oder 'Bruder' eine besondere Motivation der Beziehung benannt. Warum aber sollte diese im Evangelium allen Christen anvertraute geschwisterliche Beziehungsqualität nur den examinieren Pflegekräften vorbehalten werden?¹²⁰ Entweder bekennt sich eine ganze Mitarbeiterschaft zur geschwisterlichen Beziehungsqualität in der Einrichtung und lässt sich als Zeichen dafür insgesamt als 'Schwestern'

¹¹⁶ Vgl. WERTH/MAYER 2008, S. 514 mit Hinweis auf Studien von Bumstein et al., 1994; Essock-Vitale & McGuire, 1985; Kruger, 2003.

¹¹⁷ WERTH/MAYER 2008, S. 514.

¹¹⁸ WERTH/MAYER 2008, S. 515ff.

¹¹⁹ Zum geschwisterlichen Umgang miteinander vgl. Kap. II.2.1. „Die Ehre Gottes - Fundament der Geschwisterlichkeit der Menschen“.

¹²⁰ Wenn sie, wie in der evangelischen Pfarrerschaft oder in den katholischen Orden nur einer bestimmten Gruppe vorbehalten ist, konterkariert sich diese Anrede. Prinzipiell steht sie jedem Christen zu, ohne dass er damit einem anderen die 'Ehre' dieser Anrede streitig machen will oder kann.

und 'Brüder' anreden oder man verzichtet auf diese Form der Anrede, um das Gemeinte auf andere Weise umzusetzen.¹²¹ Eine Unterscheidung innerhalb der Mitarbeiterschaft zwischen 'Schwestern' und 'Schwesternhelferinnen' ist jedenfalls genauso sinnlos, wie von 'Christen' und 'ChristenhelferInnen' zu reden. Dies zeigt nur eine Entleerung des Begriffs der Geschwisterlichkeit, denn man kann einem Mensch nicht in seinem Geschwister-Sein helfen, sondern nur in seiner beruflichen Tätigkeit. Die Bezeichnung 'Schwesternhelferin' ist ein Signal dafür, dass sie, wie die Anrede 'Schwester', zu einem Synonym von 'Pflege-Fachkraft' bzw. 'Pflegehelferin' geworden ist und ihren genuin christlichen Inhalt verloren hat. Solche Bezeichnungen machen in christlichen Einrichtungen keinen Sinn.

Unabhängig von der Anrede der Mitarbeitenden bleibt es eine bedeutsame Aufgabe der Heimleitung, ein lebendiges Verständnis der 'Familie Gottes' im Heim zu befördern.

2.6.4 Im Anderen Gott erkennen

Eine Steigerung erfährt die Übertragung der Verwandtschaftsassoziation in der Assoziation des höchsten Werts, des letzten Sinns, des Ursprungs und Ziels allen Lebens, wofür das Wort 'Gott' steht, auf den fremden Anderen. Dieses Wahrnehmen Gottes im Anderen ist in der Rede Jesu vom Weltgericht in Matthäus 25,31-46 begründet: Gott zeigt sich nicht mehr exklusiv in den Spitzen der Ehrenpyramide, in den Königen und Hohepriestern, sondern in jedem leidenden und bedürftigen Menschen. Diese Theo-Logik der Wahrnehmung Gottes im Anderen ist gegenüber der Logik der Ehre eine Revolution. Durch den Blick auf den notleidenden Anderen als Repräsentanten Gottes konnten viele Christen - historisch belegbar - ihre Abwehremotionen gegen Fremde, Kranke und Behinderte deutlich reduzieren.

Per Definition kann diese Assoziation ihre Wirkung nur bei „Gott“-gläubigen Menschen entfalten. Das heißt aber noch nicht, dass alle Mitarbeitenden in einem katholischen Altenheim ein weitgehendes Verständnis des christlich-jüdischen Gottesbildes besitzen müssen. Auch viele nichtchristliche und sich selbst nicht als 'religiös' bezeichnende¹²² Menschen haben ein Gespür für einen tiefsten Grund des Daseins, einen letzten Wert, ein höheres Wesen. Auch sie können sich von der Botschaft Jesu eingeladen fühlen, diese Vorstellungen mit dem siechen alten Menschen, für den sie Pflegeaufgaben übernommen haben, zu verknüpfen. In der Praxis dieses Assoziationsverhaltens könnte aber die (Ekel) auflösende und damit auch 'erlösende' Wirkung der *Schalom*-Botschaft Jesu erfahren werden.¹²³

¹²¹ Auch die Anrede 'Genossin' oder 'Genosse' in einer Partei, die ein bestimmtes Weltbild verkörpert, kann sich abschleifen. Dennoch hält sie eine Botschaft wach, die nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie immer wieder angefragt wird und gefährdet ist. In vielen Belegschaften bringt die allgemeine Du-Anrede das Bekenntnis zum geschwisterlich – egalitären Menschenbild zum Ausdruck. Selten findet man dies aber in den Leitbildern mit diesem Gedanken verknüpft.

¹²² Häufig wird unter 'religiös' eine bestimmte Praxis oder Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft verstanden.

¹²³ Im Sinne von Karl Rahner berührt diese Frage die Existenz eines 'anonymen Christentums', das durch die Erfahrung der befreiend-erlösenden Wirkung der Nachfolge Jesu zur Sprache und zur Erklärung gebracht wird. Das Aufzeigen dieser Zusammenhänge kann auch im Sinne Hans Urs von Balthasars als missionarisches Christentum verstanden werden: „Von hier aus betrachtet, hat die kirchliche Mission zwei Chancen: die eine liegt in der Transposition des naturgesetzlich Vorhandenen ins Christliche, die zweite im

Die Sozialpsychologie macht weiterhin darauf aufmerksam, dass Gefühle weitgehend ohne die Beteiligung von Kognitionen über Imitation ausgelöst werden können.¹²⁴ Auch dieses Erkenntnis ist in verschiedenen Formen der christlichen Nachfolge-Spiritualität bereits aufgegriffen. Von antiken Autoren über das mittelalterliche Werk „De Imitatione Christi“ des Thomas von Kempfen, die frühneuzeitlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola bis zu modernen geistlichen Autoren zieht sich der Gedanke, dass in der mental-imaginierenden und der praktisch-agierenden Nachahmung des Handelns Jesu die Emotionen und Kognitionen des Menschen verändert werden - weg von der Fixierung auf die eigene Macht und Ehre - hin zu einer auf das gute Leben aller Menschen ausgerichteten Güte und Barmherzigkeit. Mit diesem emotionspsychologischen und spirituellen Wissen wird aus dem halb-bewussten, notgedrungenen Handeln in Situationen des Ekels ein zielbewusster Übungsweg. Höhen und Tiefen sind Teil eines solchen Weges und er erfordert eine entsprechende Begleitung.

Eine weitere Brücke von modernen Erkenntnissen der Motivationspsychologie zu christlichen Traditionen der Bewältigung von Abwehremotionen lässt sich unter dem Stichwort des 'Priming' schlagen. Unter 'prozeduralem Priming' versteht die Sozialpsychologie die Erleichterung von Verhaltensprozessen, wenn diese bereits durch eine Voraktivierung mit Reizen gegangen sind, die mit dem Zielreiz, z.B. Ekel, verknüpft sind. Dadurch werden die bereits voraktivierten Inhalte in der Begegnung mit dem Zielreiz leichter zugänglich gemacht.¹²⁵ Übertragen auf die spirituelle Tradition des Christentums, kann man zum Beispiel in der Darstellung des Heiligen Johannes von Gott, der häufig mit einem Kruzifixus, einer Darstellung des geschundenen, aus seinen Wunden blutenden Gekreuzigten dargestellt wird, ein solches 'Priming' erkennen. Es handelt sich um ein Bild, das auf viele moderne Betrachter zunächst befremdlich wirken kann. Was für einen Sinn macht es, die Figur eines gequälten Menschen geradezu zärtlich in die Hand zu nehmen? Aber der Heilige Johannes von Gott wendet sich im Symbol des Gekreuzigten gleichzeitig seinem Gott und einem geschundenen, ekelerregenden Körper zu. Damit überlagert er bewusst zwei zunächst fremde Assoziationen und bereitet sich damit auf die Begegnung mit dem Zielreiz vor. Auch in der Jung'schen Psychologie gab es Hinweise darauf, dass Symbole beim Priming eine unterstützende Wirkung zeigen. Maja Storch beschreibt diese Wirkung wie folgt: „Oftmals muss die Bedeutung eines Symbols gar nicht bis ins Detail intellektuell erfasst werden, so hat Jung herausgefunden. Es genügt, sich mit dem Symbol zu befassen, dies allerdings intensiv und anhaltend über einen längeren Zeitraum hinweg, um Veränderungen im psychischen System zu bewirken.“¹²⁶ Das zunächst wie ein abergläubisch esoterisches Fixieren auf einen Talisman wirkende Verhalten, sei keineswegs ein Aberglaube, sondern die Folge der erst in jüngeren Jahren entdeckten Wirkungen des Priming. In verschiedenen sozialpsychologischen Experimenten sei die Mög-

Explizitmachen des implizit Christlichen außerhalb der Kirche. Beides vereint findet sich schon in den paulinischen 'Haustafeln', 'wie in seiner Empfehlung an die Philipper, 'allem, was wahr, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was anziehend ist', allem was 'tugendhaft', was 'lobenswert' ist, nachzustreben, wobei er für die christliche Übersetzung sogleich sein eigenes Beispiel anfügt (Phil 4,8 f.).' BALTHASAR 1987, S. 240.

¹²⁴ WERTH/MAYER 2008, S. 119.

¹²⁵ Vgl. WERTH/MAYER 2008, S. 30, 557.

¹²⁶ STORCH 2008, S. 7.

lichkeit, durch Priming neuronale Netze gezielt zu aktivieren, belegt worden. Damit könnten ganze Verhaltenssequenzen im Sinne des Primings beeinflusst werden.¹²⁷ Durch die Brille dieser neurobiologischen und motivationspsychologischen Erkenntnisse fällt ein neuer Blick auf den Umgang mit christlichen Symbolen im Pflegeheim.

Was heißt dies für die Aufgabe der Heimleitung im Pflegealltag? Sicher nicht eine 'Zupflasterung' des Heimes mit Kruzifixen, die die Wirkung des Symbols oft eher verschleiert als hervorbringt. Zum Teil hat ein solcher unbedachter Umgang mit dem Symbol dazu geführt, die Betrachtung des Kruzifixes aus seinem Kontext herauszureißen und es eher zu einem 'Markenzeichen' der katholischen Kirche zu erklären. So scheint es, wie ein Machtsymbol plakativ in den von der Kirche 'beherrschten' oder zu ihrem 'Einflussgebiet' erklärten Räumen zu hängen. Am Ende wurde auf diese Weise aus dem Symbol des leidenden und ohnmächtigen Gottes der Anlass eines politischen Streites über den Einfluss- und Machtbereich des Christlichen (Kruzifixstreit).

Diese Geschichte ist vom Symbol des Gekreuzigten nicht einfach abzulösen, es ist damit gleichsam 'kontaminiert'.¹²⁸ Die Heimleitung wird dies im Umgang mit dem Kruzifix Symbol bedenken und gegebenenfalls prüfen, ob solche Vorbehalte die Betrachtung des Symbols erschweren. Sie braucht auch nicht einer gewissen Verengung christlicher Ikonographie auf das Kreuzesmotiv und die Mariendarstellung¹²⁹ zu folgen. Die kirchliche Bildtradition und Symbolik bieten eine weite Auswahl von Motiven, die für die Bewältigung schwieriger Situationen in der Pflege bedeutsam sein können.¹³⁰ So ist für den Umgang mit Aggressionen z.B. die Szene des Verhörs Jesu bedeutsam, in welcher er die Schläge eines Knechtes widerstandslos hinnimmt (Johannes 18,21-23).¹³¹ Auch im Altenheim können Pflegenden im Umgang mit Dementen solche Erfahrungen des ungerechtfertigten Geschlagenwerdens erleben. Wie Jesus durch die Fesseln sind sie durch die Standards der Arbeit gebunden und dürfen sich nicht wehren. Solche Situationen verlangen von den Pflegenden erhebliche Fähigkeiten zur emotionalen Verarbeitung. Im Sinne eines Priming, eines sich unbewusst auf die Situation Einstellens, könnte das Bild des wehrlos den Schlägen ausgelieferten Jesus durchaus hilfreich sein. Es wäre auch denkbar, solche Motive, wenn sie nicht der mittelalterlichen Bildsprache folgen sollen, in modernen Adaptionen zu suchen, oder sogar bei einem Maler/Künstler in Auftrag zu geben.

2.6.5 Die Weisheit getrennter Sphären: „Die geheime Kapelle der Pflegenden“

Die im Altenheim allgegenwärtige Abwehremotion des Ekels erzeugt bei den Pflegenden wohl mehr unbewusst als bewusst Reaktionen, die man aus der Welt der Religion kennt: Sie

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Diese 'Vergiftung' begann mit der Nutzung des Kreuzes als 'Heerzeichen' der Truppen Konstantins des Großen (272-333 n.CnC.) und zieht sich als eine dunkle Spur durch die Geschichte des Christentums und christlich geprägter Gesellschaften.

¹²⁹ Wobei gerade im Motiv der Pietà, der mitleidenden Gottesmutter, das hier beschriebene Priming einen besonders starken Ansatzpunkt findet.

¹³⁰ Vgl. HEIL 2009.

¹³¹ Die Ohrfeige ist in der Kultur der Ehre eine besonders herabsetzende, beleidigende Verletzung. Vgl. SPEIT-KAMP 2010.

trennen zwischen reinen und unreinen Sphären. So wie ein frommer Jude in seinem Küchenschrank eine Trennung von koscherem und nicht koscherem Geschirr organisiert, so organisieren die Pflegenden eine Trennung zwischen Geschirr, welches von den Bewohnern und solchem, welches von Ihnen selber genutzt wird. So wie sich der fromme Muslim vor dem Betreten der Moschee Gesicht Hände und Füße wäscht, so reinigen die Pflegenden beim Betreten ihres Pflegedienstzimmers bzw. schon nach dem Verlassen der Bewohnerzimmer die Hände mit einer Desinfektionslösung. An die Tür ihres Pflegedienstzimmers hängen sie Schilder mit Aufschriften wie: „Zutritt nur für Personal – Bitte anklopfen“, so wie christliche Klöster den Zutritt zu ihren ‚Klausuren‘ limitieren. Aber nicht nur die Riten der Abgrenzung erinnern an religiöse Verhaltensweisen, auch die Inhalte der Gespräche erinnern an gottesdienstliche Inhalte. In der Regel sind Pflegedienstzimmer Orte des offenen Wortes, des freien Sprechens.¹³² Wenn eine Pflegende das Zimmer betritt und feststellt, dass sie es bei einer Bewohnerin wegen eines ekelerregenden Ereignisses oder einer Nörgelei nicht mehr ausgehalten habe und einfach weggegangen sei, macht sie nicht nur eine Aussage über Frau M., sondern auch eine über sich selbst. Sie bekennt gegenüber den Teammitgliedern, dass sie an die Grenzen ihrer beruflichen Pflichten gekommen ist und vielleicht darin versagt hat. Und sie erwartet Entlastung von den anderen Teammitgliedern und evt. von der anwesenden Leitung. Das ‚freie Sprechen‘ verbindet sich mit der Hoffnung auf eine ‚Befreiung‘ von den belastenden Inhalten der Rede. Man kann darin ein säkulares Schuldbekenntnis und eine Bitte um Lossprechung erkennen. Im Pflegedienstzimmer wird auch über neue Anordnungen und Weisungen informiert und diskutiert. Die Leitung nutzt die Besprechungen oder die Wände des Raumes, um die Ordnungen des Hauses bekannt zu machen. So wie im christlichen Wortgottesdienst durch die Lektüre der Heiligen Schrift immer wieder das göttliche Grundgesetz in Erinnerung gerufen und dann in der Predigt interpretiert wird, werden im Pflegedienstzimmer die „Gesetze des Altenheims“ immer wieder verkündet und neu interpretiert. Und natürlich wird dort auch getrunken und gegessen¹³³, Tätigkeiten, die nicht nur der Sättigung und Entspannung dienen, sondern seit altersher als gemeinschaftsbildend - oder in religiöser Sprache als Kommunion stiftend - erlebt werden. Und schließlich enden die Pausen häufig mit einer Sendung, die sich in einfachen Formulierungen wie „Nun, dann wollen wir mal wieder!“ Oder „So, auf geht’s!“ ausdrücken. In ihnen klingt das „ite missa est“ bzw. „Gehet hin in Frieden!“ (Hebräisch: *lechu beschalom*) zum Ende des christlichen Gottesdienstes an.

Der berufliche Alltag auf den Wohnbereichen ist häufig anstrengend und mitunter bedrückend. Das Pflegedienstzimmer bietet einen Ort für die freie Rede über fachliche Versäumnisse, unangemessene Gefühlsreaktionen und innere Widerstände gegen einzelne Bewohner. Es bietet die Möglichkeit, sich durch Bekenntnisse vom Druck der eigenen Unvollkommenheit angesichts hoher fachlicher Standards und ethischer Erwartungen zu entlasten. Hier

¹³² Damit ist dieser Raum auch ein Raum der *parrhesia*, wie der griechische Begriff für Freimut und Redefreiheit lautet. Michel Foucault hat an diesen Begriff seine Überlegungen zur Subjektivierung und zur „Regierung des Selbst und der Anderen“ angeschlossen. Vgl. FOUCAULT 2009.

¹³³ Das ebenfalls von Rauchern als Gemeinschaft stiftend erlebte Ritual des Rauchens wurde inzwischen an andere Orte verbannt.

darf die Pflegeperson 'Mensch' sein, mit Schwächen und Fehlern – sofern nicht in einer Logik der Ehre eigenes Fehlverhalten hinter einer Fassade von Fachlichkeit und Nächstenliebe versteckt werden muss. Hier findet die menschliche Sehnsucht nach Reinheit, nach Ruhe und Angenommensein, nach Gemeinschaft und Orientierung einen vorübergehenden Ort. Hier kommen auch die Abwehremotionen zur Ruhe. Hier werden die Regeln des gemeinsamen Tuns verkündet und erklärt. Hier wird durch das gemeinsame Essen Gemeinschaft gestiftet und von hier aus wird mit neuem Schwung in die Arbeit zurückgekehrt. Der Personalraum im Pflegebereich wird auf diese Weise zu so etwas wie einem 'heiligen' Raum.¹³⁴ Er ist so etwas wie die 'heimliche Kapelle' der Pflegenden. Er gehört zu den „übersehenen Regionen und tabuisierten Zonen“, die für das professionelle Handeln in der Kirche bei weitem noch nicht erschlossen sind.¹³⁵ Die Pflegedienstzimmer sind - zumindest im Altenheim - noch viel zu wenig als Orte religiösen Lebens wahrgenommen.¹³⁶ Für diese Orte gilt, was Alfons Auer schon vor einem halben Jahrhundert angesichts der Unverbundenheit von beruflicher - verborgener und von kirchlicher - expliziter Religiosität feststellte: "Weder im Kult noch im Brauchtum sind bis heute genügend 'ansprechende' Bildungen entstanden, in denen die Verbundenheit des beruflichen Handelns mit dem Werk Christi sichtbar werden kann."¹³⁷ Im Sinne Auers wäre auch eine explizite Weihe oder Segnung eines solchen Raumes angemessen. Er folgert: "Wenn die Kirche alle Dinge des täglichen beruflichen - wie die des ehelichen und familiären - Lebens durch ihre Sakramentalien heiligt und weiht, dann bringt sie eben dadurch zum Ausdruck, daß Christus diese Dinge an sich genommen hat und sie immer mehr ihrer endgültigen Gestalt zuführt. Übrigens trägt die Kirche der geschichtlichen Entwicklung durchaus Rechnung, indem sie ihre Segnungen und auch ihre Weihungen in zunehmendem Maße nicht nur natürlich entstandenen, sondern technisch gefertigten Dingen gegenüber in Anwendung bringt."¹³⁸

An diese Befunde und die Aussagen Auers anschließend bestünde die Aufgabe der Heimleitungen im Kontext der Emotionsarbeit darin, den Mitarbeitenden in ihrem Alltag die Ressourcen der christlichen Tradition zu erschließen, einzuladen, diese als Bewältigungsstrate-

¹³⁴ Eine Untersuchung zur Emotionsarbeit bei Pflegeschülern empfiehlt „den Mitarbeitern 'Schutzräume' zur Verfügung zu stellen, wo sie sich nicht verstellen müssen und 'sie selber sein können'. Besonders, wenn eine Interaktion mit Klienten unerfreulich verlaufen ist.“ vgl. FISCHBACH/DECKER/LICHTENTHALER 2012, S. 537.

¹³⁵ "Fragen wir nach dem Raum als Ressource für professionelles Handeln in der Kirche, wird aber auch deutlich, welche Schätze auch in den kirchlich gesehen abseitigen Räumen zu entdecken sind. Dass Kirche nicht primär ihren eigenen Raum behauptet, sondern herausgerufen ist in die öffentlichen Räume, die übersehenen Regionen und tabuisierten Zonen, sollte auch im Blick auf die kirchlichen Berufe neu ins Auge gefasst werden." LEONHARD/PLAGENTZ/SCHUERHOFF 2013, S. 329.

¹³⁶ Eher traditionell argumentiert Jochen Schlenker: „Die Sorge um die Seele braucht baulich gesehen Räume. Es braucht Räume des Rückzugs für Mitarbeitende (Meditation, Entspannung, Besinnung...; [...]). Stationszimmer sind reine Zweckräume, die keinerlei Intimität oder Ruhe bieten. Es braucht 'sakrale' Räume, die Ritualen [...] Raum geben. Ihre Gestaltung sollte nicht aufwändig, aber angemessen sein.“ SCHLENKER 27.01.2013, S. 24. Er fand in seinen Befragungen auch die Erwartung der Mitarbeitenden nach einem „ästhetischen, feierlichen, 'sakralen' Raum“ SCHLENKER 27.01.2013, S. 19 Die Wahrnehmung des Pflegedienstzimmers als 'religiöser Ort' widerspricht aber nicht der Einrichtung spezieller Räume des Rückzugs im Altenheim, die sich Pflegenden und Bewohner teilen.

¹³⁷ AUER 1966, S. 280.

¹³⁸ AUER 1966, S. 279. Auer unterscheidet hier nicht scharf zwischen Weihe und Segnung. Hierzu WeiteresVgl. im Schlussteil im KapitelFolgenden:16.

gien einzuüben und dadurch zu einer Ausdehnung des *Schalom* im Heim beizutragen. Schon allein die Beschäftigung mit der ästhetischen Gestaltung der Pausenräume und mit den Abläufen der Pausen, mit ihrer inneren Kultur ist hierzu ein wichtiger Schritt.

2.7 Fazit

Die Altenpflege genießt in der Öffentlichkeit einen ambivalenten Ruf. Sie gilt auf der einen Seite als unverzichtbar und wertvoll, auf der anderen Seite möchten viele nicht in diesem Berufsfeld arbeiten, weil sie sich u.a. vor der Abwehremotion des Ekel fürchten. Abwehremotionen können das soziale Zusammenleben massiv zerstören. Ekel, Verachtung und Hass sind in der Praxis oft miteinander verknüpfte Emotionen, die zum Ausschluss von Individuen und Bevölkerungsgruppen aus der Gesellschaft führen können. Die Arbeit an den Abwehremotionen ist deshalb eine zentrale Aufgabe in einer Logik des *Schalom*.

Wissenschaftliche Erkenntnisse stützen die in der spirituellen Überlieferung des Christentums vertretene Ansicht, dass ein nicht-distanzierender Umgang mit Abwehremotionen geübt werden kann. Deshalb gehört der reflektierte und übende Umgang mit Abwehremotionen in den Verantwortungsbereich der Heimleitung. Aufbauend auf der Motivation der Mitarbeitenden, eine fachlich gute Arbeit zu leisten, kann im Heim auch der Umgang mit Abwehremotionen wie Ekel, Verachtung und Hass thematisiert werden. In solchen Gesprächen haben die medizinischen Infektionsrisiken einen Ort, ebenso wie die ethische Reflexion¹³⁹ über archaische Ekelreaktion und ihre Opfer. Fachlich gute Pflege schließt den reflektierten Umgang mit Abwehremotionen als eine Form der Herzensbildung ein und ist damit eine Einübung in die 'Zivilisation der Liebe'.

Die Nähe von Pflegefachlichkeit und christlichen Bewältigungsstrategien, z.B. gegenüber dem Ekel, ins Wort zu bringen, gehört zu den Aufgaben der Leitung im katholischen Altenheim. Auf diese Weise kann sie den Pflegenden zusätzliche Ressourcen für eine gute Pflegearbeit erschließen. Zugleich kann sie auf diese Weise Mitarbeitende einladen, ihren engagierten Einsatz für eine gute Pflege zugleich als Arbeit am göttlichen *Schalom*, als Mitwirkung am Reich Gottes, zu verstehen. Dies wird erleichtert, wenn die Unterscheidungen zwischen einer Logik der Ehre und einer Theo-Logik des guten Lebens zur Prüfung von Handlungsmotiven herangezogen werden. Denn auch in die heutige Pflege können archaische und sakralisierte Reinheitsvorstellungen hineinwirken, von denen Pflegende 'erlöst' werden können.

In diesem Verständnis ist ein katholisches Altenheim nicht nur ein Ort von Dienstleistungen für alte Menschen, sondern zugleich ein Ort der spirituellen Übung, des Exerzitiums, für alle dort Beschäftigten. Die Leitung eines Altenheimes ist in dieser Sicht nicht nur für eine fachlich gute Pflegepraxis, sondern zugleich auch für die Gewährleistung dieses Exerzitiums verantwortlich. Dabei wird sie von den Wohnbereichsleitungen und Pflegedienstleitungen un-

¹³⁹ So bedarf es z.B. bei der Behandlung von MRSA-befallenen BewohnerInnen hygienischer Schutzmaßnahmen, die aber ethisch mit dem Schutz vor sozialer Isolierung abgewogen werden müssen.

terstützt. Es kann sinnvoll sein, sich für Impulse aus der christlichen Tradition und biblischen Überlieferung auch Impulse von theologisch kompetenten Personen geben zu lassen. Manche Fragen in diesem Zusammenhang werden auch in Formaten wie der Supervision oder der geistlichen Begleitung besser zur Sprache kommen können. Der Heimleitung kommt die Sorge für diese Rahmenbedingungen zu. Dies setzt allerdings voraus, dass auch sie sich als Pilgernde auf diesem Exerzitienweg versteht und sich selber Erfahrungen der Emotionsarbeit aussetzt, damit sie diese in die Rahmensetzungen einbringen kann.

3 Sorge um Schalom, wenn Macht im Spiel ist.

Der Umgang mit der Macht ist ein beliebter Prüfstein kirchlichen Handelns. Die biblische, insbesondere die jesuanische Herrschaftskritik dient dabei als Maßstab. Machtmissbrauch als Widerspruch der kirchlichen Praxis zu den Gründungsidealen verletzt die Glaubwürdigkeit der Kirche massiv.

Insofern stellt die Bewältigung der Leitungsaufgabe in einem katholischen Altenheim, die schwerlich ohne den Einsatz von Macht zu denken ist, besondere Anforderungen an die Umsetzung der *Schalom*-Vision. Auch die vielfach asymmetrischen Beziehungen im Altenheim (Alter vs. Jugend, Pflegebedürftige vs. Pflegende, Hauptamtliche vs. Ehrenamtliche, Männer vs. Frauen, Mitarbeitende vs. Angehörige, etc.) legen eine Thematisierung und Reflexion von Machtverhältnissen im Altenheim nahe. Angesichts zahlreicher Konflikte, die von innen und außen die Leitung einer Einrichtung fordern, verbunden mit hohem Zeitdruck bei der Erledigung komplexer Aufgaben erscheint der Rückgriff auf hierarchische Muster zwecks schlagkräftiger Durchsetzung von Zielen erfolgversprechend. Hierarchische Führung in der Logik der Ehre hat immerhin eine Jahrtausende alte Tradition. Insbesondere in Konflikt-, Krisen- und Kriegszeiten scheint sie sich wie von selbst zu legitimieren.

Da der Alltag im Altenheim häufig als 'Dauerkrise' aus Personal- und Zeitmangel beschrieben wird, fragt sich, ob die Leitung überhaupt über Alternativen zu einem hierarchisch-gehorsamsbasierten Führungsstil verfügt? Lässt sich an diesem Ort ein Verständnis von Leitung befördern, dass der *Schalom*-Vision entspricht? Welche Hilfen bietet ihr die biblische Botschaft und christliche Überlieferung in der Wahrnehmung ihrer Steuerungsverantwortung? Mit welchen Strukturen und Routinen lässt sich unter der Vision des *Schalom* eine Einrichtung führen? Welchen Beitrag kann die Leitung eines katholischen Altenheims zur Glaubwürdigkeit der Kirche im Umgang mit der Machtfrage leisten? Und welcher Ort würde ihr selbst im Machtgefüge der Organisation Kirche entsprechen?

Zur Beantwortung dieser Fragen werden im Folgenden unterschiedliche Verständnisse von Macht und Herrschaft betrachtet. Das Paradigma des Sozialmanagements wird daraufhin einer genaueren Analyse unterzogen, um ihm anschließend andere besser in der Vision des *Schalom* verankerte Führungsmodelle gegenüber zu stellen.

3.1 Von Helden und Helden-Verehrung

Es macht einen Unterschied, ob man eine Führungsrolle mit einer Theologie der Ehre oder des *Schalom* begründet. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts diente die sogenannte „Great-Man-Theory“¹⁴⁰ in der Regel zur Begründung von Führung. Demnach sind Führende herausragende Persönlichkeiten, die aufgrund angeborener Charaktereigenschaften, d.h. „von Natur aus“ oder „Gott gegeben“, zur Führung befähigt bzw. prädestiniert sind. Eine klassische Beschreibung dieser Führungstheorie mit ihren religiösen Wurzeln stammt aus der Feder des zu seiner Zeit auch in Deutschland viel gelesenen schottischen Schriftstellers Thomas Carlyle (1795-1881). Er hat unter dem Titel „On Hero and Hero-Worship“ emphatisch zur Verehrung von Führungspersönlichkeiten aufgerufen. Die Verehrung von Helden ist in seiner Sicht der Keim jeder wahren Religion und ist im Wesen des Menschen zutiefst angelegt.¹⁴¹ Die Gesellschaft als ganze ruht für Carlyle auf dem Gehorsam gegenüber ihren inspirierten Führern und Lehrern. Heldenverehrung ist fundamental für die Gesellschaft. Die Herrschaft der Helden („Heroarchy“) ist eine heilige Herrschaft („Hierarchy“).¹⁴² Dieses Denken übt bis heute eine große Faszination aus.¹⁴³

Es ist unschwer erkennbar, dass diese Führungsphilosophie bzw. -theologie eng mit der Theologie der Ehre verknüpft ist. Die Führungseigenschaften der Führenden sind ‚Offenbarungen‘ des Göttlichen und deshalb ‚ehrwürdig‘. Führungspersönlichkeiten bilden eine abgegrenzte Gruppe, eine heilige Herrschaft (Hierarchie) der Helden und Genies.¹⁴⁴ In der Verehrung der Führenden werfen sich die Geführten vor einer höheren Macht nieder, die sich in den außerordentlichen Fähigkeiten der Führenden zeigt. Der Gehorsam gegenüber ihren Führern stabilisiert die Gesellschaft.¹⁴⁵

Aber ist dieses Führungsverständnis der „Great-Man-Theory“ für die Leitung einer sozialen Einrichtung angemessen? Spätestens seit Luhmanns Feststellung: „Nur mit dem Pathos des

¹⁴⁰ STIPPLER/MOORE/ROSENTHAL 2010, S. 2

¹⁴¹ „No nobler feeling than this of admiration for one higher than himself dwells in the breast of man. It is to this hour, and at all hours, the vivifying influence in man's life. Religion I find stand upon it; [...] Hero-worship, heartfelt prostrate admiration, submission, burning, boundless, for a noblest godlike Form of Man--is not that the germ of Christianity itself?“ CARLYLE 1899, S. 19.

¹⁴² "Society is founded on Hero-worship. All dignities of rank, on which human association rests, are what we may call a Heroarchy (Government of Heroes)--or a Hierarchy, for it is 'sacred' enough withal!" CARLYLE 1899, S. 19.

¹⁴³ P. Senge stellt fest: „Vor allem im Westen sind Führungskräfte Helden - bedeutende Männer (und gelegentlich Frauen), die sich durch grandiose Leistungen in Krisenzeiten ‚hervortun‘. Unsere vorherrschenden Führungsmythen sind immer noch von dem Bild des Kavalleriehauptmanns beherrscht, der zur Attacke bläst, um die Siedler vor den angreifenden Indianern zu retten.“ SENGE/KLOSTERMANN 2006, S. 411.

¹⁴⁴ Zur Verehrung von Führungspersonen gehört auch die Betonung ihrer Genialität. Im Geniebegriff schwingt die Erinnerung an den männlichen römischen Schutzgott, den *genius* mit. Er verkörperte die Persönlichkeit, die Berufung zu einem spezifischen Schicksal und nicht zuletzt die Zeugungskraft des Mannes. vgl. ZIEGLER, Sp. 741.

¹⁴⁵ Die Theologie der Ehre hat auch in der Kirche auf Gehorsam und Ehrerbietung gegenüber Hierarchen aufbauende Führungskulturen gefördert. Diese sind bis heute wirksam und kirchenrechtlich abgesichert. So wie sich Carlyle für die revolutionären Bewegungen seiner Zeit nicht erwärmen konnte, ist bleibt in der katholischen Hierarchie eine hohe Abwehr gegen die ‚Demokratisierung‘ von Führungsaufgaben erkennbar.

Helfens ist es vorbei“¹⁴⁶ ist Skepsis geboten. Denn der Attitüde der heldenhaften Führung in der strategischen Leitung entspräche auf der operativen Ebene des Altenheims eine Philosophie des heldenhaften, opferbereiten Helfens. Aber diese ist mit modernen Konzepten sozialer und pflegerischer Arbeit nicht vereinbar. In einer interaktionistischen Perspektive steht nicht mehr die heldenhafte tatkräftige und opferbereite Helferpersönlichkeit einem schwachen Hilfebedürftigen gegenüber. Professionelle Hilfe im Altenheim rechnet heute mit der Autonomie und den Selbsthilfepotentialen der Bewohner. Sie reflektiert die Bedürfnisse der Helfenden ebenso wie derer, die Hilfe empfangen. Sie sieht Hilfehandeln als wechselseitigen Prozess des Gebens und Nehmens, in dem es nicht um die Stabilisierung und Vermehrung der Ehre der Helfenden, sondern um ein Verhältnis gegenseitiger Anerkennung geht. Nicht das einseitige Aufopfern der Helfenden, sondern das Ausbalancieren eines Prozesses, in dem für beide Seiten ein Maximum an „gutem Leben“ angestrebt wird, ist das Ziel dieses helfenden Handelns.

Eine Heimleitung, die ihr Leitungshandeln an einer Great-Man Theory orientiert, kommt deshalb zwangsläufig mit der professionellen Haltung ihrer Mitarbeitenden in Konflikt oder fördert eine Kultur des Helfens, die den heutigen Ansprüchen der Betreuten auf Autonomie und Freiheit entgegenläuft. Der Verzicht auf einen Führungsstil im Sinne der „Great-Man-Theory“ ist somit das konsequente Resultat einer Entscheidung für eine bestimmte Pflegequalität und Arbeitskultur, die sich an einer Vorstellung des „guten Lebens im Alter“ orientiert. Die heutige Verwaltung und Leitung von Pflegeheimen ist, wie eine Studie des Europäischen Zentrums für Wohlfahrtspolitik und Sozialforschung feststellt, „eine komplexe Aufgabe, welche im Kontext von Sozial- und Gesundheitspolitik eine breite Palette von Fähigkeiten erfordert, die von partnerschaftlicher Zusammenarbeit und Vertragsverhandlungen über die Einbindung von Öffentlichkeit, BewohnerInnen und Angehörigen bis hin zur Leistungsorientierung, Innovationsfreudigkeit und Begeisterung bei der Gestaltung des Alltags im Heim reichen. Diese Anforderungen legen eine Abkehr von traditionellen, hierarchischen Führungsstilen und eine Orientierung zur Vernetzung und partizipativen Ansätzen von Management und Führung nahe.“¹⁴⁷

Diese Einsicht in die Notwendigkeiten einer partizipativen Führungskultur in sozialen Organisationen entspricht einem Trend in der modernen Führungslehre, die von Autoren wie Peter Senge repräsentiert wird. Senge hat in seinem Bestseller „Die fünfte Dimension“ festgestellt, dass unter den Bedingungen der entfalteten Moderne traditionelle Herrschafts- und Führungsmodelle konsequent überdacht werden müssen. Auch im Profit-Sektor habe die zunehmende wechselseitige Abhängigkeit von globalen Märkten, die wachsenden wirtschaftlichen und politischen Turbulenzen und Unsicherheiten den Ruf nach radikalen Veränderungen laut werden lassen: „Viele Menschen erkennen heute die Notwendigkeit organisationsweiter Lernfähigkeiten, über die autoritäre und hierarchische Organisationen nicht verfügen.“¹⁴⁸ Ein wesentlicher Bestandteil der Argumentation von Senge sind die bedrohlichen

¹⁴⁶ LUHMANN 2009b, S. 181.

¹⁴⁷ EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR WOHLFAHRTSPOLITIK UND SOZIALFORSCHUNG 2010, S. 92.

¹⁴⁸ SENGE/KLOSTERMANN 2006, S. 537–538.

ökologischen und sozialen Auswirkungen einer durch autoritäre Führungsphilosophien gelenkten Wirtschaft. Auch politisch hat sich die „Great-Man-Theory“ in den Führerkulten faschistischer und sozialistischer Diktaturen als zu gewalttätig für eine moderne vernetzte und globalisierte Welt gezeigt.

Mit der Entscheidung gegen die „Great-Man-Theory“ ist jedoch noch nicht automatisch eine Entscheidung für ein Führungskonzept im Sinne der *Schalom*- Vision gefällt. Denn auch in zeitgenössischen Führungsphilosophien finden sich noch Elemente des Ehre-Komplexes, die einer kritischen theologischen Bewertung bedürfen.

3.2 Der „unsympathische Begriff“ der Macht

Man kann der *Great-Man-Theory* zugutehalten, dass sie den Zusammenhang von Ehre und Macht nicht verschleierte. Sie folgt der Einsicht, dass Macht in allen menschlichen Beziehungen wirksam ist und schließt daraus auf eine `natürliche` bzw. `gottgegebene` hierarchische Ordnung der Macht. Dem Anspruch der `Höhergestellten` auf Gefolgschaft entspricht die Gehorsamspflicht der `Untergebenen`. Diese Interpretation des Phänomens der Macht in der Logik der Ehre hat den Begriff der Macht in unseren Tagen allerdings nachhaltig in Misskredit gebracht. Spätestens seit der Autoritätskritik der 1960/70er Jahre haftet dem Begriff der Macht das Etikett der Manipulation und Bevormundung, der rücksichtslosen Durchsetzung bzw. Verschleierung von partikularen Herrschaftsinteressen, der Behinderung von Freiheit und Mündigkeit an. Darauf beruht, so Björn Kraus und Wolfgang Krieger in ihrem Sammelband zur „Macht in der Sozialen Arbeit“, das Phänomen, dass es eher still geworden sei um den Begriff der Macht, der in diesem Verständnis „ein höchst unsympathischer Begriff“ sei.¹⁴⁹

Auch im Kontext der Leitung eines Altenheimes wird in der Regel selten von Macht gesprochen. Statt `Macht haben` werden Begriffe wie `Leitung wahrnehmen`, `steuern` oder `managen` gebraucht. Diesen Redeweisen ist gemeinsam, dass sie andeuten, dass Macht im Spiel ist, aber diese nicht explizit benennen. Mit den unterschiedlichen Begriffen sind verschiedene Stile und Wertungen des Machtgebrauchs und damit auch Verständnisweisen von Leitung konnotiert. Der Begriff `Leitung` kann an die technische Vorstellung einer (Strom-/Wasser- o.ä.) Leitung anknüpfen. Machtgebrauch in diesem Bild ist Kanalisierung von Energien durch Bereitstellung von festen Trassen oder Leitplanken. Im Bild des Geleits bedeutet `Leitung` so viel wie Pfadfinder-, Schutz- und Versorgungsdienste an den Anbefohlenen. Der Begriff der `(Unternehmens-)Steuerung` verbindet sich wiederum mit einem technisch-sachlichen Verständnis von Macht-Gebrauch und steht damit dem Begriff der `Verwaltung` nahe, der ein ebenfalls sachliches, aber mehr bürokratisch-ausführendes Verständnis im Einsatz von Macht transportiert. Im Begriff `Führung` wird eher der autoritative, hierarchische Charakter von Macht betont. Deshalb wird er häufig mit Adjektiven wie `partizipativ`, wertschätzend und kooperativ verbunden. Damit erhält der mit `Tradition` und `Hierarchie` kon-

¹⁴⁹ Vgl. KRAUS/KRIEGER 2011, S. 9-28

notierte Begriff 'Führung'¹⁵⁰ ein positives Image. Aber alle aufgezählten Begriffe reichen bei weitem nicht an die Aura des Managementbegriffs heran: "Mit Management verbinden sich positiv besetzte Assoziationen wie Klarheit, Unkompliziertheit, Sachlichkeit, Kompetenz und Effizienz. Management präsentiert sich als die Kategorie des kalkulierten Fortschritts und ist als solche nicht nur der Legitimationspflicht enthoben, sondern verfügt selbst über ein beachtliches Legitimationspotenzial. (. . .) Wer seine Tätigkeiten, was immer es sei, in der Nähe des Managements positioniert, verschafft ihnen jene neue Qualität, welche Distinktion im Sinne höherer Weihen sicherstellt."¹⁵¹ Es wundert deshalb nicht, dass sich auch für die Leitung sozialer Einrichtungen einschließlich der Altenheime in den vergangenen Jahren der Oberbegriff des Sozialmanagements eingebürgert hat. Die Heimleitung ist demnach ein Sozialmanager. Der Begriff des Managements soll deshalb näher betrachtet werden, insbesondere im Hinblick auf seine Implikationen für das Verständnis des Gebrauchs von Macht. Dafür soll zunächst aber das Phänomen der Macht näher betrachtet werden.

3.3 Formen der Macht.

Nach der klassischen Definition von Max Weber kann Macht als Chance verstanden werden, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“¹⁵² Nach dieser Definition liegt die Macht nicht automatisch nur auf Seiten der Vorgesetzten. Auch Mitarbeitende können in diesem Sinne Macht gegenüber ihren Vorgesetzten ausüben, z.B. durch stille Verweigerung oder Unterlaufen von Vorschriften. Solche Praktiken sind weit verbreitet. Michel Foucault spricht deshalb von einem „Zirkulieren der Macht“.¹⁵³

Um zu einem präziseren Begriff zu kommen, unterscheidet Weber deshalb zwischen Macht und Herrschaft. Letztere versteht er als „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“¹⁵⁴ Herrschaft kann den Vorgesetzten von ihren Mitarbeitenden kaum streitig gemacht werden. Auf der ihnen von den Zuständigen der Or-

¹⁵⁰ Aufgrund der spezifischen Verwendung des Begriffes 'Führer' im Nationalsozialismus wird der Begriff des Führens im Deutschen immer noch mit einer eigenen Vorsicht verwendet. So spricht man eher von 'Führungskräften' als von 'Führern', im Gegensatz zum Englischen, in dem die Begriffe 'leader' und 'leadership' völlig unkompliziert gebraucht werden.

¹⁵¹ Otto Nigisch, »Management – ein Weg zur gesellschaftlichen Generalisierung?«, in: *Soziale Welt*, 48 (1997), S. 417–430, hier: S. 418.) zit. nach: BRÖCKLING 2008, S. 78f. Man kann es vor diesem Hintergrund als ein Zeichen der Wertschätzung verstehen, wenn auch die deutschen Bischöfe in ihrem Wort zur Pflege im Alter die Heimleitungen als 'Heimmanagement' bezeichnen. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2011, S. 27.

¹⁵² WEBER 2010, S. Kapitel 1, § 16.

¹⁵³ "Die Macht muß als etwas analysiert werden, das zirkuliert oder vielmehr als etwas, das nur in Art einer Kette funktioniert. Sie ist niemals hier oder dort lokalisiert, niemals in den Händen einiger weniger, sie wird niemals wie ein Gut oder wie Reichtum angeeignet. Die Macht funktioniert und wird ausgeübt über eine netzförmige Organisation. Und die Individuen zirkulieren nicht nur in ihren Maschen, sondern sie sind auch stets in einer Position, in der sie Macht ausüben; sie sind niemals die unbewegliche und bewußte Zielscheibe dieser Macht, sie sind stets die Verbindungselemente. Mit anderen Worten: die Macht wird nicht auf Individuen angewandt, sie geht durch sie hindurch." FOUCAULT 1978, S. 82.

¹⁵⁴ WEBER 2010, S. Kapitel 1, § 16 Weber unterscheidet gegenüber Macht und Herrschaft noch ein Drittes: „Disziplin soll heißen die Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden.“ (ebd.)

ganisation verliehenen Herrschaft beruht ein wesentlicher Teil der Macht der Vorgesetzten. Man kann deshalb Herrschaft auch als die formale, legitime Seite der Macht bezeichnen. Legitimiert werden kann die Macht nicht allein durch formale Designationsakte, sondern auch durch allgemein anerkannte Werte und Sozialstrukturen.

Legitime Macht ist aber nur eine Möglichkeit, das Verhalten anderer zu kontrollieren. Macht ist nach einer Analyse von John R.P. French und Bertram Raven nicht nur im oben beschriebenen Sinne *legitimate power*, sondern sie hat noch andere Grundlagen, die das Machtinventar der Vorgesetzten unterschiedlich erweitern oder verringern. French und Raven zählen dazu die Macht, Belohnungen zu verteilen (*reward power*). Darunter fallen alle Möglichkeiten, durch materielle oder immaterielle Gaben andere zu fördern, sei es durch Gehaltserhöhungen, Raumzuteilungen, Lob und Anerkennung oder Fortbildungen. Die gegenteiligen Möglichkeiten der Ausübung von Zwang, des Entzugs von Privilegien und der Strafe (*coercive power*) stellen eine weitere Grundlage der formalen, aus der legitimen Position erwachsenen Macht dar.

Daneben erwächst Macht aus personalen Fähigkeiten. Vorgesetzte können durch ihr besonderes Wissen in bestimmten Bereichen Macht (*expert power*) ausüben. Diese Einflussmöglichkeiten des Expertentums werden im Deutschen mit dem Satz „Wissen ist Macht“ gekennzeichnet. Aufgrund persönlicher Eigenschaften wie z.B. Charisma, Liebenswürdigkeit oder Bekanntheit (*referent power*) kann ihnen Wertschätzung und Respekt entgegengebracht werden. Der Wunsch einer Person sich mit einem hochgeschätzten Anderen zu identifizieren, verleiht diesem wiederum Macht, diese Person zu einem bestimmten Tun zu veranlassen. Führung, die auf bewundernswerten, die Identifikation fördernden persönlichen Eigenschaften beruht, nennt man auch charismatische Führung (von griechisch χάρισμα, *chárisma*: Gnadengabe, aus Wohlwollen gespendete Gabe)

Eine gerade für die Machtausübung im Altenheim hilfreiche Differenzierung des Machtbegriffs hat Michel Foucault mit der Unterscheidung von traditionaler Macht und Disziplinarmacht eingeführt. Erstere ist nach Foucault „diejenige, die sich sehen lässt, die sich zeigt, die sich kundtut und die die Quelle ihrer Kraft gerade in der Bewegung ihrer Äußerung findet. Jene aber, an denen sich die Macht entfaltet, bleiben im Dunkeln; sie empfangen nur soviel Licht von der Macht, wie diese ihnen zugesteht: den Widerschein eines Augenblicks.“¹⁵⁵ Der Logik der Ehre mit der Betonung des Äußerlichen entspricht eine solche sich zeigende traditionale Macht.

Ganz anders zeigt sich dagegen die Disziplinarmacht „sie setzt sich durch, indem sie sich unsichtbar macht, während sie den von ihr Unterworfenen die Sichtbarkeit aufzwingt. In der Disziplin sind es die Untertanen, die gesehen werden müssen, die im Scheinwerferlicht stehen, damit der Zugriff der Macht gesichert bleibt.“¹⁵⁶ Diese Eigenschaft der Disziplinarmacht zeigt sich besonders auffällig im Vorgang der Prüfung: "Die Prüfung stellt die Individuen in ein Feld der Überwachung und steckt sie gleichzeitig in ein Netz des Schreibens und der

¹⁵⁵ FOUCAULT 1981, S. 241.

¹⁵⁶ FOUCAULT 1981, S. 241.

Schrift; sie überhäuft sie und erfaßt sie und fixiert sie mit einer Unmasse von Dokumenten. Von Anfang an waren die Prüfungsverfahren an ein System der Registrierung und Speicherung von Unterlagen angeschlossen."¹⁵⁷ In den modernen Formen der Kontrolle und Überwachung wird Macht über das Individuum dadurch ausgeübt, dass es am Maßstab einer bestimmten Disziplin gemessen und beurteilt wird. Die Führung verlagert sich damit von der externen Führung durch den Mächtigen hin zu einer internen Selbstführung dessen, über den Disziplinarmacht ausgeübt wird. Insofern lassen sich die Wurzeln dieser Form der Macht in der Logik des *Schalom* und seiner Betonung der Innenwelt des Individuums, seines Gewissens, verorten. Allerdings liegt bei Foucault der Akzent darauf, dass die Selbststeuerung der Individuen sich eben nicht aus einer freien Gewissensbeziehung zu Gott entfaltet, sondern von einer unsichtbaren Disziplinarmacht für gesellschaftliche Zwecke in Dienst genommen wird.

Foucault greift in seiner Geschichte der 'Regierung des Selbst und der anderen'¹⁵⁸ deshalb auch auf antike und christliche Quellen zurück. Besonderes Interesse zeigt er an Techniken der Selbsterforschung und Selbstführung in den christlichen Klöstern. Im Zusammenhang dieser Forschungen hat Foucault den Begriff der 'Pastoralmacht' geprägt. Er greift damit die in der christlichen Seelenführung gebräuchliche Metapher des 'Seelenhirten' auf, der die Gläubigen zu ihrem ewigen Heil führen soll. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, muss der geistliche Seelenhirte wissen, was der Einzelne denkt und fühlt. Nur durch die Offenbarung der inneren Wahrheit des Geführten, nur in Kenntnis der Geheimnisse seiner Seele kann der Hirte seine Führung wahrnehmen. Die Führung des Einzelnen setzt dieses Wissen voraus und erzeugt es zugleich durch die Anwendung von Reflexionstechniken (Beichte) und Führungstechniken (reiner Gehorsam als geistliche Tugend) der Pastoralmacht.¹⁵⁹

Mit der Entstehung des modernen Staates sei diese individualisierte Form von Machtausübung im 18. Jahrhundert von den kirchlichen Institutionen (z.B. Siechenhäusern, Anstalten etc.) abgelöst und neu organisiert worden. Foucault stellt fest: „Ich glaube nicht, dass der 'moderne Staat' als eine Entität gelten muss, die sich unter Missachtung des Individuums und seiner existenziellen Eigenheit entwickelt hat, sondern als eine hoch elaborierte Struktur, in die sich die Individuen integrieren lassen, sofern man dieser Individualität eine neue Form verleiht und sie einer Reihe spezifischer Mechanismen unterwirft.“¹⁶⁰

In diesem Wandel zur Ausübung von Pastoralmacht haben sich, nach Foucault, drei charakteristische Änderungen gegenüber ihrer christlichen Form vollzogen: Der Schwerpunkt der Zielsetzung verlagerte sich vom jenseitigen Seelenheil auf diesseitige Ziele wie Gesundheit, Sicherheit, angemessener Lebensstandard, ausreichende Ressourcen. Diese auch schon vorher neben dem Seelenheil verfolgten Ziele avancierten nun zu den obersten Zielen. Desweiteren entwickelten sich neben der Kirche nun auch andere Institutionen zu Trägern der Pas-

¹⁵⁷ FOUCAULT 1981, S. 243.

¹⁵⁸ FOUCAULT 2009.

¹⁵⁹ FOUCAULT 2008, S. 88f.

¹⁶⁰ FOUCAULT 2008, S. 89.

tormacht. Schließlich kam es als Folge der Vermehrung ihrer Ziele und der Spezialisierung ihrer Träger zu einer Vermischung von Pastormacht und politischer Macht. Daraus entwickelte sich, so Foucault, „eine `Taktik` der Individualisierung, die für diverse Machtformen typisch war, für die der Familie, der Medizin, der Psychiatrie, des Bildungswesens, der Arbeitgeber usw“.¹⁶¹

Die Analyse der Machtformen, insbesondere der Pastormacht, die M. Foucault entwickelt hat, ist für unseren Zusammenhang von Bedeutung, da sie einerseits auf das hochwirksame Instrument der Führung von Individuen `durch sie selbst` verweist. Wo Menschen sich selber diszipliniert einem Ziel widmen, ist kein äußerer Zwang, keine Gewalt erforderlich. Andererseits liegt gerade darin die große Gefahr einer unbewussten `Fehlsteuerung`, vor allem dann, wenn die Orientierung des Gewissens an gemeinsam erkannten `höchsten Zielen`, durch gesellschaftliche gesetzte Ziele zum Nutzen einzelner ersetzt werden. Diese hohe Ambivalenz von `Pastormacht` verdeutlicht Foucault am Begriff des `Subjekts`: „Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte. Das Wort `Subjekt` hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet ein Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft“.¹⁶² Machtausübung im Sinne der *Schalom*-Vision erfordert vor diesem Hintergrund ein waches Gespür für offene und verborgene Strukturen der Unterwerfung.

Eine zweiseitige Unterscheidung von Macht, die der hier vorgenommenen Unterscheidung von Ehre und *Schalom* in vielem entspricht, benutzt Ian Robertson in seiner neurobiologischen Analyse der Macht. Robertson bedient sich des Schemas von McClelland der zwei Arten des Machtstrebens unterscheidet: Die p-Macht (von *personal power*, Machtstreben zum eigenen Wohl) und die s-Macht (von *social power*, Machtstreben zum Wohl einer Institution, Gruppe oder Gesellschaft) McClelland kam zu dieser Unterscheidung, weil er herausgefunden hatte, dass p-Macht-geprägte Menschen beim Verfassen von Kurzgeschichten das Leben eher als Nullsummenspiel beschrieben. Für sie bedeutete der eigene Gewinn einen Verlust beim Anderen und umgekehrt. Dies entspricht der Logik der Ehre. Auch eine weitere Beobachtung McClellands lässt sich mit dem Schema von Ehre und *Schalom* verbinden. Er stellte fest, dass der Drang nach Wirkung bei den p-Macht geprägten Personen ausdrücklich, also in Form eines Sieges über die Konkurrenz und eines Gewinnens des Wettbewerbs, befriedigt werden musste. Die s-Macht anstrebenden Menschen dagegen waren davon angetrieben, eine nachhaltige Veränderung herbeizuführen, die über den eigenen Siegesrausch hinausreicht. Sie zeigten oft mehr Sinn für moralische oder rechtliche Standards, die ihr Verhalten leiten, und sie äußerten das Gefühl, anderen gegenüber verpflichtet zu sein. Auffällig war

¹⁶¹ FOUCAULT 2008, S. 90.

¹⁶² FOUCAULT 2008, S. 86.

auch ihr Nachdenken über die Folgen ihres Machtstrebens und ihre Fähigkeit zur Selbstkritik.¹⁶³

Schon nach dieser sehr kurzen Untersuchung des Begriffs der Macht zeigt sich, dass die Leitung eines Altenheims in einem komplexen Machtgeflecht steht. Sie übt legitime Macht in unterschiedlichen Formen aus. Zugleich ist sie in das „Zirkulieren der Macht“ eingebunden, dass auch den Mitarbeitenden, Bewohnern und Angehörigen Machtausübung ermöglicht. Nicht zuletzt steht sie mit den anderen Individuen in einem Zusammenhang der „Gouvernementalität“¹⁶⁴, der sich aus Führungstechniken sowie Denk- und Handlungsweisen zusammensetzt. In diesem Zusammenhang verbinden sich Herrschaftstechniken mit „Technologien des Selbst“.

Im Wiederaufgreifen der Frage, ob der Begriff des Sozialmanagements den Gebrauch von Macht durch die Heimleitung adäquat beschreibt, werden diese Zusammenhänge konkreter sichtbar.

¹⁶³ Vgl. ROBERTSON 2013, S. 255.

¹⁶⁴ Gouvernamentalität ist ein von Michael Foucault erfundenes Kunstwort, das sich aus den französischen Begriffen *Gouvernement* (Regierung, Führung) und *Mentalität* (Denkweise,) zusammensetzt. Foucault verweist mit diesem Begriff auf den engen Zusammenhang von strategischen Machtbeziehungen und Herrschaftszuständen.

3.4 Heimleitung als Sozialmanager?

Altenheime werden im heutigen Sprachgebrauch nicht 'machtvoll geführt', sondern 'intelligent gemanagt'. Die Leitung versteht sich nicht als 'Machthabende', sondern als 'Manager' und ist es auch nach offizieller Definition.¹⁶⁵ Sie nimmt damit teil an der Ausstrahlung des Managementbegriffs. Der Glanz dieses Begriffs spiegelt sich nicht zuletzt in der Verehrung wider, die den Autoren von Bestsellern der Managementliteratur entgegengebracht wird. Sie werden als 'Management-Gurus' bezeichnet. Das deutet darauf hin, dass ungeachtet der Versuche, den Beruf der Leitung wissenschaftlich zu untermauern, 'Heilslehren' in diesem Feld auf hohe Aufmerksamkeit und evtl. Befolgung treffen. Die Autoren vertreten zum Teil dezidiert den Anspruch, mit Managementlehren umfassende 'Heilslehren' zu verkünden. Fredmund Malik zum Beispiel betont selbstbewusst: „30 Jahre Erfahrung haben mir Gewissheit gebracht, dass *jede* Person im Berufsleben richtiges Management braucht, jede Person, *die Chef ist*, und jede, *die einen Chef hat*. Schon um überhaupt eine Stelle zu bekommen, ist Management unerlässlich, nämlich angewandt auf sich selbst in Form von *Management der eigenen Person*. Erfolge in der Schule, in der Berufslehre oder an der Universität sind in erster Linie eine Sache des Selbstmanagements und erst sekundär eine Frage von Talent. [...] Ohne Management und Selbstmanagement kann man weder in der Gesellschaft noch in ihren Organisationen heute und schon gar nicht morgen bestehen.“¹⁶⁶ Unter Ausblendung anderer Faktoren wie sozialer Herkunft, Gesundheit, Bildungschancen etc. definiert Malik das Wissen um Management als den einzig wahren Schlüssel zum Berufserfolg - und das heißt in einer Arbeitsgesellschaft, in der Lebenschancen eng an den beruflichen Erfolg geknüpft sind - als den entscheidenden Schlüssel zum Lebenserfolg überhaupt.

Der Begriff Management übt durch seine Aura des Erfolgs, seine Behauptung als etwas schlechthin Notwendiges und seine beinahe unhinterfragte Positivität eine stille Herrschaft aus, die Eigenschaften der von Foucault beschriebenen Pastormacht zeigt. Eine Gesellschaft, der der ökonomische Erfolg letzter Sinn und erstes Ziel sind, benötigt Individuen, die sich eine ökonomische Zeitgestaltung, eine ständige Optimierung ihrer Arbeitsabläufe und einen wirtschaftlichen Umgang mit Material 'zu Herzen nehmen'. So wie der Mönch sich der regelmäßigen Beichte und Buße unterzieht, soll der Manager regelmäßig seinen 'Business Coach' konsultieren und sich den Routinen des Controllings unterwerfen. Der Offenlegung von Vergehen gegen die Wirtschaftlichkeit folgt die Buße der Sparmaßnahmen und Kostenreduktionen. Ein 'Fitness Coach' unterstützt das persönliche 'Gesundheitsmanagement', damit optimale Leistung erbracht werden kann und die Mitarbeitenden 'fit' für das Unternehmen sind.

Diesen überzogenen Anspruch des Managementparadigmas, das letztlich auf die Prägung der Person als ein 'unternehmerisches Selbst' zielt, hat Ulrich Bröckling einer scharfen Ana-

¹⁶⁵ Die Definition des Managers bezieht sich auf die ISCO88 Klassifikation der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO). Dort werden alle abhängig Beschäftigten oder Selbständigen zwischen 20 und 64 Jahren, die als Direktoren, Hauptgeschäftsführer, Produktions- und Operationsleiter, sonstige Fachbereichsleiter oder als Leiter kleiner Unternehmen tätig sind, als „Manager“ bezeichnet. ELIAS/BIRCH 1994, S. 9.

¹⁶⁶ MALIK 2006, S. 22f.

lyse unterzogen: "Die Anrufungen des unternehmerischen Selbst sind totalitär. Ökonomischer Imperativ und ökonomischer Imperialismus fallen darin zusammen. Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgehen. Keine Lebensäußerung, deren Nutzen nicht maximiert, keine Entscheidung, die nicht optimiert, kein Begehren, das nicht kommodifiziert werden könnte. Selbst der Einspruch, die Verweigerung, die Regelverletzung lassen sich in Programme gießen, die Wettbewerbsvorteile versprechen; und jeder Misserfolg belegt nur, dass man sich cleverer hätte anstellen können. Das macht die Beschäftigung mit dem unternehmerischen Selbst zu einem paranoiden Unterfangen: Wohin man auch kommt, von überall schalt es zurück wie dem mit dem Igel um die Wette laufenden Hasen im Märchen: 'Ich bün all hier'.¹⁶⁷ Das 'unternehmerische Selbst', das sich an den anspruchsvollen Heilslehren des (Selbst-)Managements orientiert, steht deshalb, so U. Bröckling, dem von A. Ehrenberg beschriebenen 'erschöpften Selbst'¹⁶⁸ sehr nahe: „Wo Aktivität gefordert ist, ist es antriebslos; wo Kreativität verlangt wird, fällt ihm nichts ein; den Flexibilisierungszwängen begegnet es mit mentaler wie emotionale Erstarrung; statt Projekte zu schmieden und sich zu vernetzen, zieht es sich zurück; die Strategien der Bemächtigung prallen an seinen Ohnmachtsgefühlen ab; sein Selbstbewusstsein besteht vor allem aus Selbstzweifeln; an Entscheidungskraft fehlt es ihm ebenso wie an Mut zum Risiko; statt notorisch gute Laune zu verbreiten, ist es unendlich traurig.“¹⁶⁹ Die von Bröckling und Ehrenberg beobachtete Selbstüberschätzung des Manager-Selbst findet ihren Widerhall in der Kritik an spektakulärem Missmanagement (Enron; Flowtex, Mannesmann) und dem Versagen der Führungselite einer ganzen Branche (Bankenkrise). Aber auch die Zunahme von Burn-Out und Belastungsdepressionen in vielen Belegschaften sind eine konkrete Bestätigung dieser Analysen.

Die Infragestellung des Managementparadigmas rät zur Vorsicht, die Machtausübung im Altenheim unter den verführerischen Begriff des Sozial- oder Heimmanagements zu fassen. Denn auch in den Altenheimen könnten die zahlreichen Fälle von Altenpflegekräften, deren 'erschöpftes Selbst' unter der Diagnose 'Burnout' Praxis und Wissenschaft beschäftigen, Auswirkungen des Managementparadigmas signalisieren.¹⁷⁰

Das Managementparadigma scheint auch in einer anderen Perspektive als ungeeignet, die Ausübung von Macht in der Vision des *Schalom* zu beschreiben. In seiner Untersuchung der diakonischen Praxis aus der Perspektive des politischen Denkens von Hannah Arendt hat Joachim Weber gezeigt, dass mit dem Einzug des Management-, Kunden- und Dienstleistungsmodells, das in den helfenden Berufen immer stärker rezipiert wird, auch ein bestimmtes Verständnis von Freiheit transportiert wird: "Diese Freiheit ist jedoch auf konsumistische Wahlfreiheit reduziert im Dienste des autonomen, aber einsamen und letztlich weitgehend passiven Kundens. Das Kundenmodell lebt weitgehend von einer eindeuti-

¹⁶⁷ BRÖCKLING 2007, S. 283.

¹⁶⁸ EHRENBURG 2004.

¹⁶⁹ BRÖCKLING 2007, S. 289.

¹⁷⁰ Ein Seitenblick auf den kirchengemeindlichen Bereich, in dem Pfarrer immer mehr zu Managern werden und an den Anforderungen dieser Rolle zunehmend scheitern, könnte diese Vorsicht auch auf andere Kirchenbereiche erweitern.

gen Rollenteilung zwischen Kunden und Dienstleistungsmanagern. Wo Helfende und irgendwann schließlich Hilfebedürftige zu Managern einer Notsituation werden, die durch ihr Management eine möglichst umfangreiche Kontrolle über die jeweilige Situation ausüben wollen, bleibt diesen social managern nur die Alternative, entweder unvorhersehbare Situationen und damit zwischenmenschliche Freiheit zu meiden und sich folglich zu isolieren, oder die Umwelt kontrollierend zu beherrschen."¹⁷¹ Nach Weber schließen sich deshalb Management und politische Handlungsfreiheit gegenseitig aus. Da wie oben gezeigt, Freiheit und Frieden in engem Zusammenhang stehen, folgt daraus, dass die Anwendung des Managementparadigmas mit der *Schalom*-Vision kaum vereinbar ist.

Auch Joachim Weber sieht in der Häufung von Burn-Out Problematiken bei den Mitarbeitenden eine Bestätigung der Inkompatibilität des Managementparadigmas mit dem diakonischen Handeln. Er interpretiert das Burn-Out als einen Verlust von Handlungsfreiheit der Pflegenden. Denn diesen wird durch das Managementparadigma, welches ihren Einrichtungen mit der Ökonomisierung der Pflege strukturell übergestülpt wurde, eine Handlungsverpflichtung auferlegt, der sie gegenüber den alten Menschen nicht nachkommen können.

Im Anschluss an Foucault könnte der in den vergangenen Jahren ebenfalls unter Managementgesichtspunkten den Einrichtungen auferlegte Prüfungsaufwand als ein Phänomen von 'Pastormacht' gedeutet werden. Gegenüber dieser relativiert sich die legitime Macht der Heimleitungen. Nicht jedes Burnout-Problem in Altenheimenrichtungen ist deshalb auf fehlerhaften Gebrauch von Leitungsmacht einer einzelnen Heimleitung zurückzuführen. Viel mächtiger als die Heimleitungen erscheint das Einwirken eines Managementparadigmas zu sein, dass sich eher an der Logik der Ehre als an der des Friedens orientiert. Dazu soll ein kurzer Blick auf die Kultur des Managements geworfen werden.

Eine aufschlussreiche Redewendung hierzu ist, dass man Managementpersönlichkeiten in der Regel attestiert, dass sie 'ehrgeizige Ziele' verfolgen. Die Bilder des 'starken Mannes' und des einsamen, heldenhaften Entscheiders werden auch häufig zur Beschreibung von Managerpersönlichkeiten gebraucht. Damit werden eher hierarchische als kooperative Bilder der Führung transportiert. Manager werden auch gerne als 'Retter' des Unternehmens, als risikobereite 'Helden' und zähe 'Kämpfer' dargestellt. Die Konkurrenz auf dem Feld des Marktes, auf dem es nicht um das universale Wohlergehen aller, sondern um die partikuläre Behauptung des eigenen Unternehmens geht, ist zum zeitgenössischen Feld der Ehre geworden. Die positiven Kennzahlen des Unternehmens, der Gewinn von Marktanteilen und der Erwerb von Einrichtungen von Mitbewerbern gehören zu den begehrten Trophäen auf dem Kampfplatz des Marktes. Sie sichern Ansehen und weiteren Aufstieg. In den entsprechenden Zeitschriften ('Manager-Magazin', 'Manager' etc.) werden Manager zumeist in edlem Outfit und in hochwertigen Räumlichkeiten porträtiert. Sie möchten offenbar als Menschen des Reichtums und der geistigen Überlegenheit dargestellt werden. Auch im Mana-

¹⁷¹ WEBER 1999, S. 344.

gement herrschen die ehrenhaften 'geistigen' und 'heldenhaften' Funktionen über die niedrigen 'handarbeitenden' Funktionen. Männer herrschen über Frauen, Ältere über Jüngere.

Die Rahmenbedingungen des Pflegemarktes legen es nahe, Führung im Altenheim nach dem Paradigma des ehrgeizigen Managements zu konzipieren und die Heimleitung in die Rolle des heldenhaften Managers zu zwingen. Dadurch, dass äußerliche Kennzahlen (Umsatzhöhe, Zahl der Mitarbeiter, Größe der Einrichtung, Gewinn bzw. Verlust in der Jahresrechnung, Prüfergebnisse) die entscheidenden Größen der Herrschaft in der Logik der Ehre sind, wird die Heimleitung in ihrem persönlichen Bedürfnis nach Anerkennung dazu verführt, quantitative Messgrößen der inneren Qualität der Einrichtung vorzuziehen. Geht es nicht darum, sich im Wettbewerb zu positionieren und an die Spitze des Benchmarking zu setzen?¹⁷² Und ist nicht zu vermuten, dass das Sammeln von Ehre und ihren Attributen für die Förderung der eigenen Karriere hilfreich ist?

In dieser Logik erscheint es für die Heimleitung geradezu als Pflicht, sich in der Rolle des erfolgreichen Managers in zeitgenössischem ehrenvollen Outfit zu zeigen. Der Pflegekittel wird dann an den berühmten Nagel gehängt, nicht 'casual', sondern 'business' bestimmt die Kleidung (Kostüm, Hosenanzug oder Anzug bzw. Kombination). Die Krawatte oder dezenter Schmuck dienen als Signal dafür, dass man nicht mehr selber Hand in der Pflege anlegen muss. Ehrenvolle Requisiten wie Dienstwagen und elektronische Arbeitshilfen runden das Bild ab. Im Habitus tritt die Person formaler auf. Der Du – Anrede wird die Sie-Anrede vorgezogen. Der Blick wird öfter auf die Uhr geworfen, Anweisungen werden knapp und präzise gegeben. Die Zeitsouveränität in der eigenen Arbeitsgestaltung wird betont, nicht ohne Hinweis darauf, dass man bis zur Grenze des Möglichen im Dienst der Einrichtung tätig ist. Die Heimleitung weiß, wenn sie sich im Managementparadigma bewegt, dass sie diese Rollenattribute situationsgerecht gegenüber Aufsichtspersonal, Verhandlungspartnern, Vorgesetzten und Untergebenen einsetzen muss, um den Erfolg ihrer eigenen Einrichtung und damit die Anerkennung ihrer Managementposition – die sich letztlich auch in ihrer Entlohnung spiegelt – zu rechtfertigen und zu fördern.

Der Preis für dieses Management-Verständnis der Ausübung von Leitungsmacht ist hoch. Die Heimleitungen bezahlen in der Distanzierung zu ihren 'Mitarbeitenden' denselben Preis, den der archaische Patriarch gegenüber seinen Kindern bezahlt. Sie werden geachtet, aber erleben keine tiefen Beziehungen. Sie können durch Normen und Sanktionen das Verhalten ihrer Mitarbeitenden steuern. Aber die Geheimnisse des Verhaltens ihrer Untergebenen bleiben ihnen verborgen. Die wahren Motivationen ihrer Mitarbeitenden sind ihrer Kenntnis entzogen.

¹⁷² Dabei wird gar nicht mehr hinterfragt, ob der in der Ökonomisierung omnipräsente Wettbewerb überhaupt im Bereich der Hilfe für andere eine geeignete Kategorie ist. Sehr eindrucksvoll und bildhaft wurde die Frage, für welche Lebensbereiche der Wettbewerb ein adäquates Instrument sein könnte, in dem Film „Wie im Himmel“ (Schweden 2004, Regie: Kay Pollak) dargestellt. Auf den Vorschlag eines Chormitglieds zu einem Chorwettbewerb zu fahren, fragt der charismatische Chorleiter völlig konsterniert: „Um die Wette singen?“

Die Jagd um die Trophäen des Marktes wie Gewinn, Umsatz und Wachstum wird unter einer zunehmenden Entfesselung der Marktkräfte immer härter. Aber die Heimleitungen, die sich dem Managementparadigma verschrieben haben, können diesem nichts entgegensetzen. Sie sehen sich gezwungen, ihre Mitarbeitenden in die Wettbewerbs-Schlacht ohne Rücksicht auf Verluste zu schicken. So wie der archaische Krieger in der Schlacht sich nicht schonte, da er sein Leben gegen höheren Ruhm als Held tauschen konnte, so scheinen auch moderne Führungskräfte körperliche Grenzen ihrer Mitarbeitenden, aber auch die eigenen, zunehmend zu ignorieren. "Haben Führungskräfte traditionell darauf zu achten, dass die Beschäftigten keinen Raubbau an ihrer Arbeitskraft betreiben, so ziehen sie sich zunehmend aus dieser Fürsorgepflicht zurück, auch deshalb, weil sie oftmals selbst keine Grenzen für ihre Selbstausbeutung kennen oder achten."¹⁷³ Die Kategorie des heroischen Opfers tritt im Paradigma des Managements an die Stelle des haushaltenden Einsatzes mit den eigenen Kräften.

Im Umgang mit der Macht bietet das Managementparadigma heute die naheliegende Antwort auf die alle Berufe erfassende Ökonomisierung und Wettbewerbsorientierung. Diese Antwort hat ihren Preis. Er wird mit der physischen und psychischen Gesundheit der Leitenden und der Mitarbeitenden bezahlt. Welche Alternative der Ausübung von Leitungsmacht kann eine Orientierung an der *Schalom*-Vision bieten? Ist sie angesichts der Rahmenbedingungen des Pflegemarktes überhaupt denkbar? Kann aus der Orientierung an der Vision des *Schalom* ein gesünderer Gebrauch von Macht erwachsen?

3.5 Ein neues Paradigma von Führung: Demut statt Hochmut

Die Ausübung von Macht und Einfluss über andere war für Jesus offenbar kein Gegensatz zu seiner Ankündigung des *Schalom*. Er selber nahm im Kreis seiner Jüngerinnen und Jünger eine klare Führungsrolle ein. Man folgte ihm nach und übernahm von ihm Aufträge und Weisungen. Jesus wollte aber offenbar seine Wahrnehmung von Macht von anderen Formen der Machtausübung deutlich unterscheiden. Einen Rangstreit unter den Aposteln Jakobus und Johannes nimmt Jesus zum Anlass, ihnen seine Führungstheologie zu erläutern: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein.“(Markus 10,42-44). Dass diese neue Form der Befriedung von Rangstreitereien in Jesus ein Vorbild - aber auch einen Preis hat, ist dieser Erläuterung gleich angefügt: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele (Markus 10,45).“

Der Preis der Machtausübung in der Logik der Ehre wurde oben beschrieben, aber auch die Machtausübung nach der *Schalom*-Vision hat ihren Preis, im Extremfall den eigenen Untergang, wie das Beispiel Jesu gezeigt hat. Das Risiko, den Preis im Sinne der *Schalom*-Vision zu

¹⁷³ HAUBL/VOß/VOSS 2009, S. 6.

zahlen ist umso höher, je mehr das Umfeld der Logik der Ehre verhaftet ist und diesen Stil des Umgangs mit Macht als Provokation und Infragestellung des eigenen Führungsstils erlebt. Je stärker das Umfeld sich Elemente der Vision des Friedens zu eigen macht, wie es in heutigen demokratischen, rechtsstaatlichen Gesellschaften der Fall ist, desto mehr sinkt das Risiko. Dennoch erfordert die Anwendung eines solchen Führungsstils Mut, den Mut zu dienen. Die deutsche Sprache hat hierfür ein eigenes Wort gebildet: die Demut.¹⁷⁴ Freiwilliges Dienen erfordert Mut, weil es in der bis heute unterschwellig wirksamen Logik der Ehre mit einem Ansehensverlust verknüpft ist. Ansehensverlust bedeutet aber zugleich Autoritätsverlust und Beschädigung der Führungsrolle.

Jesus hat in der Beispielhandlung der Fußwaschung versucht, den Aposteln klarzumachen, dass dieser Autoritätsverlust nicht zwangsläufig ist, sondern dass Autorität auch in der Haltung des Dienens gewahrt werden kann. Viele seiner Nachfolgerinnen und Nachfolger haben ebenfalls gezeigt, dass ein dienender Führungsstil nicht an einen Verlust von Autorität gekoppelt ist. Mutter Theresa zum Beispiel hat sich bei Besuchen ihrer Kongregationen an allen Alltagsaufgaben beteiligt. Sie war sich auch für niedrigere Arbeiten nicht zu schade, wie eine Schwester berichtet: „Ich erinnere mich, wie Mutter einmal nach Baton Rouge kam. Ich beobachtete jeden ihrer Schritte. Nach dem Mittagessen half Mutter uns beim Abwasch, und sie war die Erste, die den Wischlappen nahm, um den Tisch abzuwischen. Draußen drängten sich wegen Mutter schon die Leute, und drinnen machte Mutter die niedrigste Arbeit, wie eine einfache Schwester.“¹⁷⁵

In dieser Szene tritt ein Aspekt der Führung in der Logik des *Schalom* in den Vordergrund, der im lateinischen Äquivalent für Demut, dem Begriff der *humilitas* stärker zum Ausdruck kommt. *Humilitas* leitet sich ab vom Wort *humus*, für Erdreich/Erdboden. Der Begriff richtet den Blick auf die toten organischen Substanzen des Erdbodens. Er führt in den Bereich der Zersetzung und der Verwesung, auf die *abschüssige Bahn* des Lebens, die z.B. auch das Putz- und Abwaschwasser in die Kanalisation fließen lässt.¹⁷⁶ Deshalb wird im Lateinischen das Wort *humus* im übertragenen Sinne auch für die Bezeichnung des *Niedrigen und Gemeinen* gebraucht. Der Mut zum Dienen ist in diesem Assoziationsfeld der Mut, sich auf die *abschüssige Bahn des Lebens* einzulassen, sich beschmutzen zu lassen durch den Kontakt mit dem, was aus dem Leben wieder in den *humus*, d.h. zu den sterbenden und toten organischen Substanzen zurückfällt. Es heißt, sich auf diesen Kreislauf des Lebens und Sterbens in Gänze einzulassen, nicht nur auf seine Höhen, sondern auch auf seine Tiefen und Dunkelheiten, die im Menschen Angst und Abscheu erzeugen.

¹⁷⁴ Demut hat heute im Deutschen Sprachgebrauch den Klang von frommer Unterwürfigkeit. Wenig klingt noch vom ursprünglichen Sinn des Wortes durch: „dien-muot“, Mut zum Dienen. Dienen wird meistens mit Zwang und Gehorsam assoziiert. Die Schwachen müssen dienen, die Starken dürfen sich bedienen lassen. Dieser Dienst bedarf keiner eigenen Motivation, denn er ist unausweichlich. Da der Dienst in dieser Sichtweise nicht aus eigenem Antrieb geschieht, benötigt freiwilliges Dienen Mut, eine eigene Gesinnung und Motivation. Gegen die Mentalität des erzwungenen Dienstes zu denken und zu handeln, erfordert Mut.

¹⁷⁵ MUTTER TERESA 2007, S. 373.

¹⁷⁶ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 38.

Der Gegensatz zwischen dem Stil der Führung in der Logik der Ehre und der Logik des *Schalom* lässt sich deshalb auch in der Gegenüberstellung von Ritter und Bauer skizzieren. Der Bauer, der seinen Stall ausgemistet und seine Felder gedüngt hat, weiß, dass zum Leben nicht nur der Aufstieg, sondern auch der Abstieg, nicht nur der Glanz, sondern auch der Schmutz gehört. Ihm sind diese Gesetze des Lebens vertrauter als dem Ritter, der auf seinem hohen Ross über den Acker hinweg reitet, und die Unterwerfung seines Besitzers betreibt, um an die Spitze der Macht zu gelangen. Hochmut ist die Vergessenheit gegenüber dem Kreislauf des Lebens. Hochmut ist die Fixierung des Blicks auf die aufsteigenden, hellen, reinen, strahlenden und vitalen Seiten des Lebens, aus denen er seine Kraft beziehen möchte.¹⁷⁷ Der bäuerlich-demütige, in Kreisläufen denkende Blick auf die Macht ermöglicht auch ein tieferes Verständnis dessen, was Foucault als das „Zirkulieren der Macht“ beschrieben hat. Berufskarrieren müssen demnach nicht immer gradlinig nach oben an die Spitze der Macht verlaufen, sie können sich auch - je nach fachlichen Neigungen oder familiären Notwendigkeiten - zur Seite bewegen, stagnieren oder mit Machtverzicht verbunden sein. Dieser Blick ist offen für die Macht der anderen, dafür, was sie an Wissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten in das Arbeitsfeld einbringen können. Was für den Hochmütigen 'Mist' ist, ist für den Demütigen 'Dünger'. Demütige Führungskräfte erkennen auch in Situationen und Personen, mit denen andere 'nichts anfangen können', Chancen und Potentiale.

Die Demut weiß um die vielfältigen Abhängigkeiten, Zwänge und Grenzen des Lebens. Sie weiß um seine Einbettung in das Ganze, was in der heutigen Managementliteratur häufig mit dem Begriff des 'Systemischen' ausgedrückt wird.¹⁷⁸ Die Wertschätzung der Demut in religiösen Traditionen könnte daher rühren, dass religiöse Menschen anerkennen, dass die Macht des Menschen durch die Macht Gottes oder eines höheren Wesens begrenzt wird. Mit dieser 'Vor-Gabe' befreit die Demut von der Anstrengung, so sein zu müssen wie Gott: allmächtig, allwissend, alles kontrollierend. Kolnai stellt deshalb für das Gegenteil von Demut fest: „Aller Hochmut ist satanisch: er will sein eigener Gott sein. Darin unterscheidet er sich von dem - der Ableitung und ins Einzelne gehenden Rechtfertigung gleichfalls unzugänglichen - schlichten massiven 'Dasein', wie gesunde, robuste, 'erdhafte' Menschen es zu offenbaren pflegen: dieses nämlich bezieht seine 'Selbstverständlichkeit' aus seinem Charakter als Geschöpf Got-

¹⁷⁷ Dass managerialer Hochmut sprichwörtlich „vor dem Fall“ kommt, zeigt sich in den Zusammenbrüchen des Finanzsektors wie in den technischen Katastrophen von Tschernobyl und Fukushima. Damit taucht auch die Frage nach der globalen Kompensierbarkeit eines managerialen Verständnisses von Macht auf. Das managerialen Denken in der Moderne hat sich als blind gezeigt für den Kreislauf der Stoffe und des Lebens. Dem ökonomistischen Paradigma wird deshalb seit einigen Jahrzehnten das Paradigma der Ganzheitlichkeit gegenübergestellt. Es ist in diesem Sinne der konsequente Versuch, die für die eigene Todesverfallenheit blinde und damit umso tödlichere Macht des ökonomistischen Managements wieder auf eine integrative Sicht des Lebens zurück zu lenken. Wenn heute von ganzheitlichem Management die Rede ist, werden nach dem hier dargelegten Verständnis Gegensätze in einem Begriff vereint. Der Verdacht, dass sich die manageriale Macht nur den Mantel der Ganzheitlichkeit übergeworfen hat, ist deshalb nicht von der Hand zu weisen. Die bisher ungebremsste Zerstörungskraft ökonomisch-managerialer Herrschaft könnte ein Indiz für die Richtigkeit dieser Vermutung sein.

¹⁷⁸ So basiert z.B. der Management-Bestseller „Die fünfte Disziplin“ von P.M. Senge wesentlich auf der Rezeption systemischen Denkens in die Führungslehre. Vgl. SENGE/KLOSTERMANN 2006. Auch das St. Galler Management-Modell nach Hans Ulrich ist der Systemtheorie und der Kybernetik verpflichtet. ULRICH 2001.

tes, in tiefem - nicht ohne weiteres zu schematisierenden - Seins- und Sinnzusammenhang mit der übrigen Schöpfung“.¹⁷⁹

Den wie oben beschriebenen bäuerlichen Charakter der Demut beschreibt Kolnai als „behäbige Drolligkeit“ und „bodenständige Gebundenheit“, der er die adlig-ritterliche „kristalline Gravität des Hochmuts der Idee völliger Beziehungs-Enthobenheit und apriorischer Selbstgeltung“¹⁸⁰ gegenüberstellt. Man könnte deshalb fragen, ob eine demütige Führung außerhalb eines religiösen Weltverständnisses überhaupt zu konzipieren ist. Aber diese interessante Fragestellung kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

Mit der Analyse des Hochmuts bietet Kolnai auch eine treffende Beschreibung des Führungsstils in der Logik der Ehre: „[...]wo überhaupt Hochmut wohnt - sei es in der Behandlung von Nebenmenschen, in einer Mimik oder Geste, in einem Gedankengang oder einem Kunstwerke, - da ist auch soweit ein absolut feierlicher `Ernst` vorhanden, ein `Keinen-Scherz-verstehen` im letzten Sinne, eine majestätische Zwecklosigkeit und Ablehnung jeder Frage, Verantwortung, Diskussion, Einordnung und Abgrenzung.“¹⁸¹ Ein weiteres Charakteristikum ist demzufolge die `Eisigkeit` des Hochmuts, die sich z.B. zeigt „wenn jemand eine kleine Belehrung, die nicht etwa offenbar unsinnig oder überflüssig ist, mit bedauerndem Mundverziehen zurückweist, - und die natürlich mit Kaltblütigkeit oder bloßer Zurückhaltung nichts zu tun hat.“¹⁸²

Es dürfte klar geworden sein, dass ein hochmütiger Führungsstil in der Logik der Ehre in der Altenhilfe zu einem eklatanten Selbstwiderspruch führen muss. Gerade in einem Altenheim fällt es angesichts von Schwäche, Krankheit und Sterben schwer, die Sinne vor der `abschüssigen Bahn des Lebens` zu verschließen. Insofern liegt es auf der Hand, dass die Altenpflege ein zentrales Reibungsfeld zwischen dem ehrgeizigen Paradigma der managerial-ökonomistischen Herrschaft und einem ganzheitlich-demütigen Einsatz von Autorität im Sinne des *Schalom* ist. Die Altenheimleitungen sind mitten in dieses Reibungsfeld hineingestellt. Sie spüren deutlich, dass der manageriale Anspruch auf Kontrolle und Steuerung, auf erfolgreichen Kampf gegen die Wettbewerber und die Verfolgung ehrgeiziger Ziele immer tiefer in einen organisatorischen Selbstwiderspruch hineinführt.

Die Dysfunktionalität eines heldenhaften Führungsstils zeigt sich auch in dem Faktum, dass die Leitung eines komplexen Arbeitsfeldes wie eines Altenheimes auf Mitarbeitende angewiesen ist, die eigene Verantwortung übernehmen. Dort wo `Helden` und `große Männer` am Werk sind, entsteht aber bei den `Gefolgsleuten` oft das Gefühl, dass sie keine Verantwortung übernehmen und schon gar nicht Entscheidungen treffen dürften. Die feministische Theologie hat darauf hingewiesen, dass eine männliche Interpretation der Person Jesu auch diese zum `einsamen Helden` stilisiert habe und damit im Raum des Glaubens ein ähnliches

¹⁷⁹ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 72.

¹⁸⁰ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 72.

¹⁸¹ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 71f.

¹⁸² KOLNAI/HONNETH 2008, S. 71f.

Gegenüber von passiv Geführten und aktiven Führern erzeugt habe.¹⁸³ Tatsächlich lassen sich in Kirchenliedern und spiritueller Literatur viele Deutungen dieser Art erkennen. Es ist aber schwer vorstellbar, dass Jesus sich selbst so gesehen und seine Jünger ihn so verstanden haben. Schon zu seinen Lebzeiten hat Jesus ihnen die Ausbreitung seiner Botschaft anvertraut, die sie nach seinem Tod tatkräftig weitergeführt haben. Und offenbar verfügten die frühen Gemeinden über genügend Mitarbeitende, die bereit und fähig waren, Verantwortung zu übernehmen. Wie wäre sonst der 'Erfolg' der Jesus-Bewegung erklärbar?

Zu fragen ist deshalb, wo sich diese alte Erkenntnis, dass die Wahrnehmung der 'niederen' Realitäten zur Führungsarbeit dazugehört, auch in neueren Managementkonzepten spiegelt.

3.6 Führung in der Logik des Schalom

Angesichts der beschriebenen Fragwürdigkeit heutigen managerialen Denkens gibt es verschiedene Ansätze, die sich bemühen, die Einseitigkeiten des klassischen Managementparadigmas zu überwinden. Seit den 1990er Jahren wurde auch in der Führungsforschung die Bedeutung der emotionalen Ebene der Führung (gegenüber der 'Eisigkeit' einer 'ehrgeizigen' Führung) und der individuellen Wertschätzung von Mitarbeitenden (gegenüber der elitären Abspaltung der Führenden von der Masse der Belegschaft) stärker herausgearbeitet. Das aus der Theorie der Transaktionalen Führung¹⁸⁴ abgeleitete Modell der Transformationalen bzw. Inspirierenden Führung legt Wert auf faire Kommunikation (*consideration*), Anregung der Eigeninitiative (*stimulation*), unternehmerisches Handeln (*innovation*), Entwicklung von Kompetenzen (*enabling*) und die Herausforderung anderer (*inspiration*), die jeweils von der Führungskraft als Vorbild (*identification*) gelebt werden sollen.¹⁸⁵ Verschiedene Studien zeigen positive Effekte dieses Führungsstils sowohl auf der ökonomischen Seite als auch in der Gesundheit der Mitarbeitenden.¹⁸⁶ Auch für die Altenhilfe liegen Ergebnisse vor, die positive Effekte auf die Arbeitszufriedenheit der Mitarbeitenden beschreiben.¹⁸⁷

¹⁸³ Nach Mary Grey gilt die ganze Aufmerksamkeit gilt dem Helden und seinen Leistungen – in diesem Fall Jesus von Nazareth und seinem Opfertod. Anstatt alle unsere eigenen Kräfte in den Kampf für Gerechtigkeit und Frieden einzubringen, konzentrieren wir uns auf das, was der Held für einenuns getan hat oder tun wird. Er ist verantwortlich und initiativ, nicht die einzelnen ChristInnen. Vgl. GREY 1993, S. 155.

¹⁸⁴ Die Transaktionale Führung betont die Gegenseitigkeit von Austauschprozessen zwischen der Leistung der Geführten und der Belohnung, bzw. dem Lob der Führenden. Damit kommt das „Zirkulieren der Macht“ in den Blick. BURNS 1978.

¹⁸⁵ PELZ 2012.

¹⁸⁶ Bei Unternehmen mit stark ausgeprägter transformationaler Führung ist nach einer Studie der Universität St. Gallen die psychische Gesundheit der Mitarbeitenden um 44 % stärker ausgeprägt als bei Unternehmen mit geringen Anteilen dieses Führungsstils. BRUCH/KOWALEVSKI 2013, S. 14.

¹⁸⁷ Angela Joost resümiert, dass die Ergebnisse der NEXT-Studie für Deutschland einen engen Bezug zwischen Führungsqualität, Arbeitszufriedenheit und der Bindung an den Beruf und die Einrichtung aufzeigen. Eine 'transformationale Führung' reduziert nach der von ihr erstellten Literaturlauswertung Feindseligkeiten und verbessert kooperative Beziehungen. Durch Übertragung von Aufgaben und das klare Festlegen von Abläufen werde die Rollenklarheit gefestigt und die Arbeitszufriedenheit stabilisiert. Joost 2007, S. 14.

Eine Ergänzung der Orientierung des Managements an äußeren Zielen durch die Ausrichtung auf ethische Fragen, wie sie z.B. im St. Gallener Management Modell entwickelt ist, kann ebenfalls als *Schalom*-orientierte Führungslehre verstanden werden. Während in der Logik der Ehre der Untergebene dem überlegenen charismatischen Führer einfach nur Gehorsam schuldet, beziehen solche Modelle die Orientierung an gemeinsam geteilten Werten und den Werten der Mitarbeitenden in die Überlegungen der Führungskraft mit ein.

Auch wenn man in der stärkeren Betonung der Verantwortung von Führungskräften für ethische Fragen eine Wendung zur *Schalom*-Vision erkennen kann, ist aus christlicher Perspektive eine Anfrage zu stellen. Die Ergänzung der managerialen Perspektive allein durch eine normative-ethische Perspektive kann wiederum die Gefahr der Selbstüberschätzung und -überhebung in sich bergen. Eine Ethik ohne das Bewusstsein zuvorkommender Gnade wird schnell zu einem weiteren Werk, das zu managen ist. Ethische Leitbilder und Verfahrensanweisungen können - wenn sie im Verständnis des heroischen Managements angewandt werden - zu einer weiteren Belastung der Führungskräfte und der Mitarbeitenden werden. Sie treiben die Organisation dann nur weiter an und beschleunigen den Weg in die Erschöpfung und das Burn-Out. Führung nach der Vision des *Schalom* zu konzipieren, bedeutet dagegen nicht ein weiteres, z.B. ethisches, systemisches oder ökologisches 'Add-on' zu implementieren, sondern eine grundlegende Neuausrichtung der Führung. Letzteres betonen auch Autoren wie P. M. Senge oder H. Ulrich, die um die Versuchung wissen, altes und neues Denken zu kombinieren, um eine Fassade des Neuen zu erzeugen.

Ein Modell der Leitung in der Vision des *Schalom*, das explizit auf einen christlichen Überlieferungszusammenhang verweist, ist das von Robert K. Greenleaf entwickelte Konzept des *Servant Leadership* (Dienende Führung).¹⁸⁸ Greenleaf findet aber nicht nur in seiner eigenen christlichen Tradition, sondern auch in anderen Religionen und Weltanschauungen Elemente, die seine Theorie stützen.¹⁸⁹ Er hat mit *Servant Leadership* einen paradoxen Begriff geprägt, der aufzeigt, welche Widersprüchlichkeiten und Ambiguitäten im Umgang mit Macht als Leitungsaufgabe zu bewältigen sind. Mit der schon im Namen angelegten Spannung sollen Führungskräfte immer wieder an die anspruchsvolle Aufgabe der Integration unterschiedlicher, zum Teil gegenläufiger Fähigkeiten erinnert werden.

Die folgenden zehn Merkmale kennzeichnen nach Larry C. Spears das Modell der dienenden Führung:

¹⁸⁸ 188 GREENLEAF 2003. Wie Greenleaf im Untertitel andeutet, zählt er sein Modell zu der Kategorie der „transformativen Führung“.

¹⁸⁹ Gerade die jüdische Orientierung am *Schalom* Gottes kommt zu ähnlichen Formulierungen: „Schon die ältesten Dokumente monotheistischer Haltung zeigen eine im Umkreis der Antike unerhörte Art der Selbstreflexion, die tapfere Demut: Wir sind nur Staub und Asche, trotzdem ist unser Handeln nicht unwichtig, denn wir stehen in einem Auftrag. Auf ihn kommt es an, nicht auf uns. [...]. Das Heldentum Abrahams oder Moses' bestand nicht darin, daß sie ihre Leistungsfähigkeit in Wettkämpfen erprobten oder dem Schicksal trotzten oder gar sich an Machtlust berauschten, wie es die homerischen Helden liebten, sondern darin: daß sie ein „Wort“ erfüllten, auch mit Hingabe ihres Lebens. Ihnen war weder Trotz fremd, noch Mut und Siegerfreude, aber es ging ihnen um einen höchsten Dienst; um den Einklang mit dem 'Wort', um den Schalom, den Frieden aus Demut und um das 'Betuchin', das Vertrauen im Leid.“. THIEBERGER 1979, S. 10.

1. Zuhören: Eine dienende Führungspersönlichkeit hört aktiv ihren Mitarbeitenden zu und unterstützt sie bei der Entscheidungsfindung.
2. Empathie: Eine dienende Führungspersönlichkeit versucht, andere zu verstehen und sich empathisch einzufühlen. Sie sieht, das Mitarbeitende Respekt und Anerkennung verdienen, um als Person wachsen zu können.
3. Heilen: Eine dienende Führungspersönlichkeit wirkt heilend auf sich und andere.
4. Bewusstheit: Eine dienende Führungspersönlichkeit benötigt Selbst-Bewusstheit, um Themen wie Ethik, Macht und Werte zu verstehen. Sie sollte die Fähigkeit besitzen, Situationen aus einer integrierten, ganzheitlichen Perspektive zu sehen.
5. Überzeugungskraft: Eine dienende Führungspersönlichkeit erzwingt nicht durch ihre Macht oder ihre Position die Mitarbeit anderer. Sie versucht, sie zu überzeugen.
6. Konzeptionsstärke: Eine dienende Führungspersönlichkeit denkt über den Tag hinaus und kann sich an Langzeit-Zielen orientieren.
7. Voraussicht: Eine dienende Führungspersönlichkeit kann wahrscheinliche Ergebnisse einer Situation vorhersehen. Sie kann aus der Vergangenheit lernen und von daher die Gegenwart besser verstehen.
8. Dienstbereitschaft: Dienende Führung meint zuallererst eine Verpflichtung zu helfen und anderen zu dienen. Sie ist gemeinwohlorientiert. Offenheit und Überzeugung sind wichtiger als Kontrolle.
9. Engagement: Eine dienende Führungspersönlichkeit glaubt an den inneren Wert jeder Person jenseits von ihrem Beitrag als Mitarbeitende der Organisation. Deshalb unterstützt sie das persönliche, berufliche und geistliche Wachstum der Mitarbeitenden.
10. Gemeinschaftsaufbau: Eine dienende Führungspersönlichkeit findet Mittel um eine starke Gemeinschaft in ihrer Organisation aufzubauen. Sie möchte eine echte Gemeinschaft zwischen Institutionen und ihren Partnern etablieren.¹⁹⁰

Kae Reynolds hat die integrative Leistung dieses Konzepts, insbesondere dessen gender-integrative Kraft betont. Sie verteidigt das *Servant-Leadership* Konzept damit gegen feministische Kritik, die ihm eine Unterstützung männlichen Dominanzstrebens in Leitungsaufgaben unterstellt. Insbesondere setzt sie sich mit der von Deborah Eicher-Catt formulierten Kritik auseinander. Diese vermutet schon aufgrund der biblischen Verweise in Greenleafs Schriften, dass sein Konzept in archaisch-patriarchalen religiösen Lehren wurzele und ein männlich dominiertes Leitungsbild transportiere.¹⁹¹

Diesem Verdacht, dass das Modell des *Servant-Leadership* in einem archaisch-ständischen Ehrendiskurs wurzele und nicht der *Schalom*-Vision folge, setzt Kae Reynolds folgende Argumente entgegen. Mit der Prägung des Begriffs 'Servant-Leadership' habe Greenleaf ein Paradox geschaffen, dass die Leitenden herausfordere. Mit den von Spears aufgezählten

¹⁹⁰ Vgl. SPEARS 2010, S. 27–29 (eigene Übersetzung).

¹⁹¹ Vgl. EICHER-CATT 2005.

Eigenschaften des Servant-Leader seien Tätigkeiten und Haltungen beschrieben, die im Genderdiskurs zumeist einseitig Männern oder Frauen zugeschrieben würden. Mit den Bereichen Zuhören, Empathie, Heilen, Dienstbereitschaft, Widmung und Gemeindeaufbau habe Greenleaf jedoch die Mehrheit der Merkmale seines Führungsmodells mit traditionell weiblich konnotierten Merkmalen beschrieben.¹⁹²

Reynolds sieht es als Verdienst der feministischen Kritik, dass sie vor dem Missbrauch des paradoxen Begriffs des Servant-Leader zur Verschleierung männlicher Herrschaft warnt. Natürlich gebe es Leitungspersonen, die führen, aber nicht dienen und solche, die dienen, aber sich nicht entscheiden zu führen. Nach Greenleaf sei der Servant-Leader von seinem persönlichen Antrieb her zuerst ein Diener, der aber dann eine bewusste Entscheidung trifft, eine Führungsrolle zu übernehmen. Wie jede andere Ethik der Führung sei auch das Konzept von Greenleaf nicht gegen Missbrauch gefeit. Auch dieses Konzept müsse sich der Frage nach eventuellen impliziten Botschaften, die zerstörerische Machtdynamiken verschleiern, stellen. Eine solche Kritik solle die Anwender aufmerksamer machen für die Klarheit ihrer Ausdrucksweisen bezüglich der Fragen von Geschlechterbeziehungen und Diversität. Auf diese Weise könne die Aufmerksamkeit für das, was das Konzept leisten könne, erhöht werden.¹⁹³

Kritisch kann den transformativen Führungskonzepten vorgehalten werden, dass sie den Blick vor allem auf das Verhältnis der Vorgesetzten gegenüber den Mitarbeitenden richten, aber andere Fragen des Machteinsatzes gegenüber Gruppen außerhalb des Unternehmens vernachlässigen. Das gute Leben im Altenheim hänge aber nur zu einem Teil an den Mitarbeitenden und zu einem weiteren beträchtlichen Teil an den Rahmenbedingungen. Susanne Moritz hat in ihrer Dissertation¹⁹⁴ die These vertreten, dass unter den derzeitigen Bedingungen in Deutschland eine menschenwürdige Versorgung alter Menschen in Heimen gar nicht mehr gewährleistet werden kann. Die Finanznot der Pflegekassen sei unmittelbar und mittelbar verantwortlich für die geringe Vergütung der Pflegeheime, ihre defizitäre Personalausstattung und die schlechten Arbeitsbedingungen in der Pflege. Die empirisch belegbaren Pflegemängel seien die Folge einer systemischen Fehlsteuerung, die durch die Politik behoben werden müsse.¹⁹⁵ Wie immer man zu dem von Moritz vorgeschlagenen Weg einer verfassungsrechtlichen Klärung der Missstände in deutschen Altenheimen stehen mag,¹⁹⁶ ihre Analyse einer strukturellen Unterfinanzierung der Langzeit-Pflege wird von den meisten Akteuren in diesem Bereich geteilt.

Führung unter der Vision des guten Lebens für alle Menschen bedeutet vor diesem Hintergrund, Gegen-Macht zu organisieren, um für die Bewohnerinnen und Bewohner der Heime und die Mitarbeitenden um bessere politische Rahmenbedingungen zu kämpfen. Der Gebrauch von Macht durch die Leitung hat deshalb auch die externen Akteure mit in den Blick zu nehmen.

¹⁹² Vgl. REYNOLDS 2011, S. 157ff.

¹⁹³ Vgl. REYNOLDS 2011, S. 160.

¹⁹⁴ MORITZ 2013.

¹⁹⁵ Vgl. MORITZ 2013, S. 15 K.

¹⁹⁶ Als kritische Replik auf die Analyse von Susanne Moritz vgl. RASCH 2014.

3.7 Machtstrukturen in der Logik des Schalom

Der Umgang mit Macht bedeutet für die Heimleitung nicht nur die Entscheidung für ein bestimmtes Modell von Führung, sondern auch für die Strukturen ihrer Einrichtung. Denn Macht hat, wie eingangs beschrieben, auch eine Seite von legitimer, d.h. strukturell abgesicherter Macht. Hierzu sind Erkenntnisse von Interesse, die in neuerer Zeit im Gebiet der Neurobiologie bezüglich des Phänomens der Macht gewonnen wurden. Ian Robertson hat in seiner Untersuchung unter dem Titel „Macht - wie Erfolge uns verändern“¹⁹⁷ gezeigt, dass Führungskräfte durch die psychobiologischen Belohnungen der Machtausübung äußerst verführbar sind. Unter Rückgriff auf Erkenntnisse der Hirnforschung stellt Robertson fest, dass die strategischen Macher-Eigenschaften, die an Führungspersonen häufig bewundert werden, sich biologisch einer durch Dopamin geförderten Ausschüttung von Testosteron verdanken. Zur Wirkung dieser biologischen Prozesse gehört jedoch, dass sie zum Ausblenden von Ablenkungsreizen und einer Konzentration auf das Vorantreiben der eigenen Pläne führen. Ihre für Führungspersonen schädliche Nebenwirkung liegt in der Blindheit gegenüber scheinbar nebensächlichen Signalen, die aber als wichtige Warnzeichen in komplexen Situationen dienen könnten.¹⁹⁸ Diesen Effekt illustriert er mit dem Beispiel dreier führender amerikanischer Automobilmanager. Auf der Spitze der Finanzkrise flogen diese mit ihren Privatjets nach Washington, um finanzielle Unterstützung für ihre gefährdeten Firmen zu erreichen. Dieses gegenüber der öffentlichen Meinung völlig taube und von außen als 'gänzlich abgehoben' wahrgenommene Verhalten ist – so Robertson – ein typisches Beispiel für Dopamin induziertes Führungsverhalten.

Deshalb sei es wichtig, dass der psychobiologischen Tendenz, dass Macht zu Egozentrik und Empathieverlust führt, mit einer strukturellen Ergänzung begegnet werde. In der Ergänzung der einzelnen Führungskraft durch eine auf die psychobiologischen Prozesse der Machtausübung weniger sensible Person liegt die hohe Bedeutung von Doppelspitzen und Stellvertreterrollen in der Leitung. Dies sei allein wegen ihrer hormonellen Struktur häufig eine Frau.¹⁹⁹ Frauen seien wegen ihrer hormonellen Struktur weniger anfällig gegen diese biophysischen Mechanismen und könnten deshalb in komplexen Situationen mehr Reize wahrnehmen. Sie könnten nüchterner und umfassender Situationen betrachten als ein allein auf sein Ziel fixierter Mann. Schon aus diesem Grund sei die Teilhabe von Frauen an der Machtausübung bedeutsam. Wesentlich für stabile, funktionierende Führung sei, so Robertson, dass immer neben einem mutigen testosteron- und dopamingetriebenen Actionheld ein ruhiger besonnener Bedenkenträger stehe, ob als Buchhalter oder Justitiar - oder auf unser Beispiel des Altenheims bezogen die Pflegedienstleitung neben der Heimleitung.²⁰⁰

Eine wichtige Konsequenz aus den Risiken der Machtausübung ist deshalb die Teilung von Macht. Im politischen Bereich gehört gegenseitige Machtkontrolle (*checks and balances*)

¹⁹⁷ ROBERTSON 2013.

¹⁹⁸ Vgl. ROBERTSON 2013, S. 135.

¹⁹⁹ Vgl. ROBERTSON 2013, S. 135.

²⁰⁰ Vgl. ROBERTSON 2013, S. 136.

zum selbstverständlichen Inventar demokratischer Verfassungen. Dagegen, so J. Weber, werde im kirchlich-diakonischen Bereich durch die Bevorzugung des Paradigmas der Dienstgemeinschaft, die auf Versöhnung, Harmonie und die Ausparung von Konflikten zwischen den Mitarbeiterebenen ausgerichtet sei, eine echte Machtkontrolle verhindert. Stattdessen setze dieses Modell auf die individuelle Selbstkontrolle der Geführten und der Führenden. Im Politischen habe dies jedoch Willkürherrschaft gefördert. „Ein Miteinander ohne Gegeneinander oder zumindest bei reduziertem Gegeneinander bedroht die Existenz dieses Miteinanders selbst“ betont Weber.²⁰¹ Im allgemein zu beobachtenden Desinteresse der Mitarbeiterschaft in der Diakonie an der Mitbestimmung ihrer arbeitsrechtlichen Belange sieht er eine Folge ihrer institutionalisierten Ohnmacht.

An dieser Argumentation wird wiederum deutlich, dass *Schalom*-Orientierung nicht automatisch auf die Begriffe von Harmonie und Frieden reduziert werden darf. Es gibt auch einen `faulen Frieden´ der durch Konfliktscheuheit und –vermeidung erzeugt wird. Wenn der *Schalom*-Begriff mit dem Begriff des `guten Lebens´ verknüpft wird, müssen deshalb auch Konstrukte, wie das der Dienstgemeinschaft, daraufhin befragt werden, ob sie gutes Leben nachhaltig gewährleisten.

Ein gezielt eingesetztes Gegeneinander oder Nebeneinander von Macht kann im Sinne der Argumentation von Weber durchaus für den *Schalom* förderlich sein. Wie oben gezeigt, ist die doppelte Leitung des Altenheims durch einen Mann und eine Frau bereits in seiner Tradition verankert. Auch in den heutigen Leitungsstrukturen zeigen sich häufig Elemente der kooperativen Leitung von Heimleitung und Pflegedienstleitung. In dieser Kombination ist die Leitung häufig nicht nur auf zwei Personen, sondern auch auf zwei Geschlechter verteilt. Derzeit dürfte sich die Leitung überwiegend noch auf einen Mann in der Heimleitung und eine Frau in der Pflegedienstleitung aufteilen. Dies könnte sich in den kommenden Jahren mit zunehmender Akademisierung weiblicher Pflegekräfte häufiger in eine gegenteilige Kombination wenden.

Allerdings ist auch zu beobachten, dass verschiedene Träger stationärer Altenhilfe in den vergangenen Jahren unter dem Rationalisierungsdruck der ökonomisierten Pflege neue Managementmodelle eingeführt haben, die eine Stärkung der Heimleiterposition und eine Schwächung des Pflegemanagements in Gang gesetzt haben.²⁰² Zwangsläufig sind solche Entscheidungen jedoch nicht. Studien zeigen, dass auch in Zeiten starken ökonomischen Drucks unterschiedliche Führungsstrukturen und –stile erfolgreich sein können.²⁰³

Die Teilung von Macht kann sich auch in Formen der Mitarbeiterbeteiligung niederschlagen. Zwar verfügen die katholischen Altenheime über eine Mitarbeitervertretungsordnung

²⁰¹ WEBER 1999, S. 346.

²⁰² Vgl. DIBELIUS 2001, S. 411.

²⁰³ "Die hier aufgezeigten Ergebnisse der 3Q-Studie geben Hinweise darauf, dass es möglich ist, sich trotz harter Rahmenbedingungen im Altenpflegesektor als – für Pflegepersonal – attraktive Einrichtung zu präsentieren. Anhand der hier dargestellten Ergebnisse sind z. B. die Förderung einer hohen Führungsqualität sowie die adäquate Beachtung quantitativer Arbeitsanforderungen Pflegenden von besonderer Bedeutung." SCHMIDT U.A. 2010, S. 62.

(MAVO), doch sind die Spielräume für eine weitergehende Beteiligung der Mitarbeitenden noch lange nicht ausgeschöpft. Diese auszuloten und zu erweitern ist in der Vision des *Schalom* auch Aufgabe der Leitung, denn es geht um die Anerkennung der Mitarbeitenden auf Augenhöhe und die Realisierung einer geschwisterlichen Dienstgemeinschaft. Solche Spielräume sieht auch Peter Weiß, Mitglied des Deutschen Bundestages und des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken: "Es ist für mich nicht ersichtlich, weshalb eine Unternehmensmitbestimmung dem Gedanken der Dienstgemeinschaft widersprechen sollte. Mitgestaltung und Mitverantwortung sind Wesensinhalt des Sendungsauftrags und der Dienstgemeinschaft, dazu gehört auch eine Unternehmensmitbestimmung."²⁰⁴

Ein Zugewinn an demokratischer Willensbildung in caritativen Unternehmen entspräche nicht nur der Logik des *Schalom*, sondern würde auch einem Drängen moderner Wissensgesellschaften nach demokratischen Formen entsprechen, wie Inglehart u.a. anhand der Europäischen Wertestudie gezeigt haben. Eine Abwehr dieses Drangs zu Mitbestimmung so Inglehart, sei heute nur unter hohen Kosten möglich.²⁰⁵

Mindestens so wichtig wie die formale Mitbestimmung der Mitarbeitenden ist aber auch ihre persönliche Zustimmung zu einem Modell der Leitungsverantwortung in der Logik des Friedens. Denn die Mitarbeitenden wirken durch ihre Zuschreibungen an der Konstruktion von Leitung mit, wie es der savoyische Diplomat und Philosoph Graf Joseph de Maistre (1753 bis 1821) in dem berühmten Bonmot: „Jedes Volk hat die Regierung, die es verdient“, ausdrückte. In der Machtausübung der Leitung spiegeln sich die Projektionen von Mitarbeitenden, die sich z.B. 'eine starke Leitung wünschen' oder Verantwortung 'nach oben delegieren'. Bischof Franz Kamphaus hat auf einen Ausspruch aufmerksam gemacht, den Reinhold Schneider dem Franziskanerbruder Elias gegenüber seinem Ordensgründer in den Mund gelegt hat: „Wir können ein Kind nicht zum Haupt nehmen. Wohl hat der Prophet gesagt, daß ein Knabe Panther und Lamm weiden werde. Aber das gilt vom anderen Ufer, nicht von der Zeit.“²⁰⁶ So kann man die Realisierung der Vision des *Schalom* auf den 'SanktNimmerleins-Tag' vertagen und ungestört die herkömmlichen Formen der Machtausübung bestärken und beklagen. Ob eine Leitungskraft nicht 'zum Raubtier mutieren' muss, um ihre Rolle mit Autorität auszuüben, hängt nicht zuletzt an ihren Mitarbeitenden. Eine Dienstgemeinschaft, die nicht an die Möglichkeiten des Evangeliums glaubt und entsprechende Initiative übernimmt, wird irgendwann ihre 'lammfromme' Leitungskraft 'schlachten', um sich wieder in die verantwortungsarme, beklagenswerte Rolle der Untergebenen zurück zu ziehen. Dieses auch hier wieder zu beobachtende „Zirkulieren der Macht“ unter-

²⁰⁴ WEIß 2012, S. 9 Wie weit eine solche Mitbestimmung auch in großen Wirtschaftsunternehmen gehen kann, zeigt z.B. die brasilianische SEMCO S.A. unter ihrem CEO Ricardo Semler. SEMLER 1993.

²⁰⁵ "Knowledge societies cannot function effectively without highly-educated workers, who become articulate and accustomed to thinking for themselves. Furthermore, rising levels of economic security bring growing emphasis on self-expression values that give high priority to free choice. Mass publics become increasingly likely to want democracy, and increasingly effective in getting it. Repressing mass demands for liberalization becomes increasingly costly and detrimental to economic effectiveness. These changes link economic development with democracy." INGLEHART/WELZEL 2010, S. 552 f.

²⁰⁶ Vgl. KAMPHAUS 1983 S. 45

streicht die Bedeutung eines gemeinsamen Wachsens im Glauben von Mitarbeitenden und Leitungskräften.

3.8 Fazit

Die Kritik an der Rolle des Sozialmanagers in der Sicht der *Schalom*-Vision richtet sich nicht gegen ein mit diesem Begriff verbundenes reflektiertes und strukturiertes Führungswissen und –handeln. Dieses ist angesichts der komplexen und anspruchsvollen Aufgaben der Leitung sozialer Einrichtungen heute unverzichtbar.²⁰⁷ Es sollte jedoch gezeigt werden, dass die Einordnung der Heimleitungen in die Kategorie kirchlicher Sozialmanager ihrer Rolle als Verantwortliche für die Vision des *Schalom* in den Altenheimen nicht gerecht wird, denn die fortschreitende Unterstellung der Altenheime unter die 'Disziplinarmacht' des Managementparadigmas leistet der darin fortlebenden Logik der Ehre Vorschub. Die Leitung eines Altenheims hat gerade wegen ihres Arbeitsbereichs, der mit Schwächung und Alter zu tun hat, eine besondere Nähe zu Führungsmodellen, die sich an der Vision des *Schalom* orientieren. Die Entscheidung für solche Modelle sollte jedoch eindeutig erfolgen, damit diese nicht nur zur Fassade im Spiel der Ehre werden.

Dass ein solcher alternativer Umgang mit Macht nicht scheitern muss, sondern in unserer Zeit besonders gute Bedingungen erlebt, zeigen unterschiedliche Führungskonzepte und Strukturen, die auch außerhalb der Kirche und der Caritas erdacht und umgesetzt werden. Die Leitungen der katholischen Altenheime tun gut daran, mit diesen Avantgarden in engem Kontakt und Austausch zu bleiben.

Dass ein am *Schalom* ausgerichteter Gebrauch von Macht in den katholischen Altenheimen auch innerhalb der Kirche zu einem wichtigen Austausch von Ideen und Anregungen führen kann, ist selbstverständlich. Insbesondere die Impulse, die Papst Franziskus in Worten und Taten setzt, zielen auf eine stärkere Ausrichtung des innerkirchlichen Machtgebrauchs an der Vision des Friedensfürsten Jesus. Nicht auf einem hohen Ross²⁰⁸, sondern auf einem bäuerlichen Reittier, einem Esel war Jesus seinen Jüngern nach Jerusalem vorangeritten. In dieser Spur verzichtet auch Papst Franziskus auf Luxuslimousinen als Fortbewegungsmittel. Stattdessen setzt er sich an das Steuer eines alten Renault 4 oder eines Fiat-Kleinwagens. Seine Sicherheitsberater halten diesen Stil für hochriskant. Er aber fährt seiner Kirche beherzt voran und steuert in Richtung des *Schalom*.

²⁰⁷ Die Impulse der Sozialmanagement-Fortbildungen der letzten Jahrzehnte haben viele bürokratische Verkrustungen und erstarrte Handlungsroutinen in den sozialen Einrichtungen aufgebrochen. Sofern Sozialmanagement von einem kritischen Umgang mit dem Managementparadigma geprägt ist, und sich als reflektiertes Führungshandeln versteht, gilt: „Soziale Orientierung und Management widersprechen sich nicht. Es kommt auf die Fähigkeit an, beide Komponenten zu integrieren und soziale Hilfsorganisationen so zu führen, daß Werte wie Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Solidarität ihre Binnenkultur prägen, die Qualität ihrer Dienstleistungen bestimmen und das gesellschaftliche Umfeld beeinflussen.“ ZÖLLER 1994, S. 191f.

²⁰⁸ Das Pferd war in biblischer Zeit das Fortbewegungsmittel der Machthaber und Krieger. Es symbolisiert Herrschaft und Krieg. Vgl. Exodus 15,19; Ezechiel 23,5f; Sacharja 9,10 u.a.m.

4 Sorge um Schalom, wenn Zuwendung Geld kostet.

„[...]ich bin überzeugt, daß Prestigedenken und Geld²⁰⁹ fast immer zusammengehen und daß derjenige, der Prestige möchte, Geld nicht zurückweist, und demjenigen, der Geld zurückweist, wenig am Prestige liegt.“²¹⁰ So die einfache Feststellung der Heiligen Theresa von Ávila. Je näher am Geld, desto weiter weg von der Logik des *Schalom*? Trifft das auch für die Leitungen katholischer Altenheime zu? Sind sie deshalb in der Kirche in einer beruflichen Randposition, weil sie ständig mit Geld zu tun haben und sich wie Kaufleute auf dem Pflegemarkt bewegen?

4.1 Altenhilfe als Markt

Ohne Zweifel, wer heute eine Altenhilfeeinrichtung leitet, bewegt sich auf einem Markt.²¹¹ Mit der Einführung der Pflegeversicherung wollte der Gesetzgeber den Bereich der Altenhilfe ausdrücklich einer stärkeren Marktsteuerung unterwerfen.²¹² Bis dahin orientierte sich die Finanzierung der Einrichtungen am Selbstkostendeckungsprinzip.²¹³ Damit verbunden war die korporatistische Vorstellung, dass die Verbände der Freien Wohlfahrtspflege als Ersatzpartner der Sozialhilfeträger an der Erfüllung des Gesetzesauftrages nach dem Sozialhilferecht mitarbeiten, und deshalb wie staatliche Behörden zu behandeln und zu finanzieren seien.

²⁰⁹ Im Original: „Honras y dineros“ Das spanische Wort *honra* bezeichnet die ständische Ehre. Es bezeichnet sowohl den guten Ruf einer Person, als auch ihre familiäre Abstammung. Zur Zeit Therasas von Ávilas ging es insbesondere um die „Reinheit des Blutes“, das heißt, ob eine Person von Juden bzw. Mauren abstammt, oder aus einer alten christlichen Familie. Auch die wirtschaftliche Stellung erzeugt *honra*: vgl. TERESA/DOBHAN 2012, S. S. 80, Anmerkung 8.

²¹⁰ TERESA/DOBHAN 2012, S. Kap. 2.5, S.80f. Sprichwörter und Aphorismen bekunden dieselbe Einsicht: „Zu einem Hund, der Geld hat, sagen die Leute ‘Herr Hund’ (Tunesien), „Ohne Geld ist die Ehre nur eine Krankheit“ (Jean Baptiste Racine, 1639-1699), „Wenn man genug Geld hat, stellt sich der gute Ruf ganz von selbst ein.“ (Erich Kästner, 1899-1974) DREIFALTIGKEIT ALTDORF 15.03.2014.

²¹¹ „Markt nennt man in funktioneller Hinsicht das Zusammentreffen von Angebot und Nachfrage, durch das sich im Falle eines Tausches Preise bilden. Mindestvoraussetzung für das Entstehen eines Marktes ist eine potenzielle Tauschbeziehung, d.h. abgesehen vom Tauschmittel (i.d.R. Geld) mind. ein Tauschobjekt (knappes Gut), mind. ein Anbieter und mind. ein Nachfrager.“ SAUERLAND/PIEPENBROCK/MECKE 2010f Das Marktgeschehen in der Pflege wird häufig mit dem Begriff ‘Quasi-Markt’ bezeichnet, da die Marktbeziehungen durch den Staat stark reglementiert sind. Es handelt sich deshalb nicht um eine echte Marktöffnung, sondern um ein Monopson, d.h. die Nachfrage wird monopolistisch durch eine einzige Instanz, die Pflegekassen verwaltet.

²¹² Die Pflegeeinrichtungen sind an das Gebot der Wirtschaftlichkeit gehalten (§ 29 SGB XI), sie müssen sich regelmäßig Wirtschaftlichkeitsprüfungen unterziehen (§ 79, SGB XI) und müssen ihre wirtschaftliche Betriebsführung in den Pflegesatzverfahren dokumentieren können (§ 85 SGB XI). Die Etablierung von Mechanismen des marktförmigen Wettbewerbs war ein wesentliches Merkmal bei der Einführung der Pflegeversicherung (vgl. § 7,3 SGB XI). Neue Steuerungselemente sollten eine bessere Ressourcenallokation und eine für die Pflegekassen und Sozialhilfeträger kostengünstige Leistungserbringung ermöglichen.

²¹³ §14,1 des Kommunalabgabengesetzes (KAG) besagt, dass Gebühren für öffentliche Einrichtungen höchstens so bemessen werden dürfen, „dass die nach betriebswirtschaftlichen Grundsätzen insgesamt ansatzfähigen Kosten (ansatzfähigen Gesamtkosten) der Einrichtung gedeckt werden, wobei die Gebühren in Abhängigkeit von Art und Umfang der Benutzung progressiv gestaltet werden können.“ Auf diese Weise soll sichergestellt werden, dass die Bürger nur so viel bezahlen, wie erforderlich ist, um die Leistung zu erbringen.

Durch die Einführung der Pflegeversicherung zum 1. Juli 1996 (im stationären Bereich) mit ihren Wettbewerbs- und Leistungsprinzipien sollte eine effizientere Steuerung der wachsenden Aufgaben und Ausgaben in der Pflege herbeigeführt werden. Von nun an sollte der Staat die Rahmenbedingungen setzen, innerhalb derer die Kostenträger, das heißt die Krankenkassen als Pflegekassen, mit den Leistungserbringern prospektiv die Preise für die zu erbringenden Leistungen verhandeln. Durch die gezielte Öffnung des Pflegemarktes für private Anbieter ist ein Wettbewerbsdruck entstanden, der die Einrichtungen dazu zwingen soll, den durch Gesetz geforderten Aufwand mit möglichst geringen Kosten zu bestreiten.

Zur wirtschaftlichen Führung ihrer Einrichtungen sind die privaten und freigemeinnützigen Träger gleichermaßen verpflichtet. Dennoch arbeiten sie mit unterschiedlichen ökonomischen Zielperspektiven. Während für einen großen Teil der privaten Anbieter²¹⁴ die Erzielung eines Gewinns und dessen Abführung an Eigentümer bzw. Aktionäre, d.h. externe Interessenten, maßgeblich ist, wird von den freigemeinnützigen Einrichtungen die Gewinnerzielung lediglich für die Risikoabsicherung²¹⁵, den Substanzerhalt und betriebliche Innovationen angestrebt.²¹⁶ Die Leitung der Pflegeeinrichtung ist in jedem Fall vor die Aufgabe gestellt, wie ein Unternehmer Aufwand und Ertrag in ein nachhaltig ausgeglichenes Verhältnis zu bringen.

4.2 Die Folgen der Marksteuerung

Zwei Jahrzehnte nach Einführung der Pflegeversicherung zeigen sich die Folgen dieser Strategie: Die Zahl der privaten Anbieter im Pflegemarkt ist gestiegen.²¹⁷ Der erhöhte Kostendruck hat zu Insolvenzen, Fusionen und Neuausrichtungen der Einrichtungen geführt. Wirtschaftlichkeit ist zu einem Schlüsselwort der Einrichtungssteuerung geworden. Und weitere Konsequenzen des Eindringens des Markt-Paradigmas in den Pflegebereich werden sichtbar. „Transparenzmängel, Korruption und Betrug“²¹⁸ stellt ein Bericht der deutschen Sektion von Transparency International im Bereich der Pflege und Betreuung fest. Insbesondere die gewinnorientierten privaten Anbieter von Pflegeleistungen stehen im Visier des Berichts.²¹⁹

²¹⁴ Innerhalb der Gruppe der privaten Anbieter von Pflegeleistungen können auch gemeinnützige Akteure z.B. in der Form einer gGmbH (gemeinnützige Gesellschaft mit beschränkter Haftung) vertreten sein.

²¹⁵ Die Einrichtungen sind von nicht planbaren Schwankungen verschiedener Kostenfaktoren abhängig (Belegung, Sterberate, Personalausfall, Betriebseinbrüche wg. gesetzlicher Sicherungsstandards bei Hygiene, Gesundheit, Ordnungsrecht etc.) Diese Wechselfälle werden durch das prospektive Verhandlungssystem von Entgelten nicht ausreichend abgebildet und erhöhen das wirtschaftliche Betriebsrisiko.

²¹⁶ "Unternehmen der Caritas erzielen angemessene Überschüsse und bilden angemessenes Vermögen, um ihre wirtschaftliche Handlungsfähigkeit zu erhalten, unternehmerische Risiken abzusichern und das Unternehmen strategisch weiterzuentwickeln. Eine Ausschüttung der Überschüsse ist nicht möglich. Der Status der Gemeinnützigkeit, den alle Unternehmen der Caritas tragen, garantiert dies." DEUTSCHER CARITASVERBAND 2008, S. 35.

²¹⁷ „Die Anzahl der in privater Trägerschaft geführten Häuser hat sich seit 1999 um 50 % erhöht. Auch die Anzahl der Pflegeheime in freigemeinnütziger Trägerschaft ist um 27 % gestiegen, während der Anteil von Häusern in öffentlich-rechtlicher Trägerschaft um 17 % sank.“ LENNARTZ/KERSEL 17.09.2011, S. 37.

²¹⁸ STOLTERFOHT/MARTINY 2013

²¹⁹ „Anders als die freigemeinnützigen Träger, die keine Gewinne machen dürfen und Überschüsse in die Verbesserung der Qualität oder in Expansion stecken müssen, können private Anbieter in der Pflege Gewinne machen und tun dies auch. Renditeversprechen von sechs bis zehn Prozent für Anleger sind keine

Durch die mit der marktförmigen Steuerung des Pflegesektors verbundenen finanziellen Anreize ergeben sich offenbar zahlreiche Fehlsteuerungen auf Kosten der Heimbewohner und Mitarbeitenden in der Pflege. Durch Schwachstellenanalysen will der Bericht auf Lücken in der Gesetzgebung und bei den Kontrollmechanismen hinweisen. Reduzierter Personaleinsatz²²⁰ und schlechtere Immobilienqualität²²¹ sind weitere Indizien dafür, dass die Gewinnorientierung in der Altenhilfe nicht per se zu einer besseren Versorgung führt.

Es verwundert nicht, dass seit der Einführung von Marktmechanismen das Vertrauen in die Akteure in der Altenhilfe schwindet und das Misstrauen der Partner im sozialwirtschaftlichen Dreiecksverhältnis steigt. Vertrauen muss durch zunehmende Kontrollen der Wirtschaftlichkeit und Qualität kompensiert werden, die wiederum Geld kosten, sodass sich die Frage stellt, ob eines Tages mehr Kontrolleure als Pflegende von der Gesellschaft bezahlt werden müssen.²²²

Ist der deutsche Pflegemarkt damit ein weiterer Beleg für die Feststellung der heiligen Theresas, dass dort, wo das Geld herrscht, die Ehre mit ihrer Logik der Heimlichkeit und des Kampfes 'um jeden Preis' nicht fern ist? Und ist die Heimleitung damit auch der Logik der Ehre näher als der *Schalom-Vision*? Bevor diesen Fragen weiter nachgegangen wird, gilt es eine wichtige Unterscheidung festzuhalten: In der Logik der Ehre muss man zwei Dimensionen des Umgangs mit Geld unterscheiden: 'Geld haben' bringt Ehre. 'Mit Geld handeln' bringt Unehre. Dies soll kurz erläutert werden.

4.3 Geld und Ehre

Ständische Ehre war wie oben beschrieben immer mit der Füllung von Schatzkammern verbunden, denn (Geld-)Vermögen gibt Macht zur Gestaltung der Welt. Macht erzeugt Ehre. Über ein hohes Gehalt verfügen zu können, ist auch heute ein individuelles Zeichen der Ehre. Es versetzt den Besitzer in die Lage 'in höheren Kreisen' verkehren zu können. Es ermöglicht, sich ein ehrenvolles Äußeres zuzulegen: „Mein Haus, mein Auto, mein Boot“, wie eine populäre Bankreklame dieses Sammeln von Geld-Ehre zusammenfasste. Auch Kollektive können stolz sein auf ihre 'Schatzkammern', was - übersetzt in die Verhältnisse heutiger Sozialunternehmen - ihre Immobilien und ihre Rücklagen sein können. Sie weisen das Unternehmen als

Seltenheit. Den Preis des Renditedrucks zahlen allerdings die Beschäftigten und die Heimbewohner, während gewinnorientierte Investoren den Nutzen davontragen.“ STOLTERFOHT/MARTINY 2013, S. 26.

²²⁰ „Private Träger setzen mit 0,58 Vollzeitkräften pro stationär Pflegebedürftigen insgesamt etwas weniger Personal ein als nicht private Träger mit 0,60. Bei den Pflegefachkräften bestehen jedoch kaum Unterschiede zwischen den Trägern.“ LENNARTZ/KERSEL 17.09.2011, S. 15.

²²¹ „Freigemeinnützige Träger verfügen insgesamt über den besten Immobilienbestand: hier liegt der Anteil der Betreiber mit Immobilien in gutem Zustand (54 %) deutlich über dem Anteil der Betreiber mit ganz oder teilweise sanierungsbedürftigen Immobilien (30 %). Private Träger verfügen demnach insgesamt hingegen über einen Immobilienbestand in vergleichsweise schlechtem Zustand: hier überwiegt der Anteil an Betreibern mit Immobilien in (ganz oder teilweise) sanierungsbedürftigem Zustand (46 %) gegenüber dem Anteil an Betreibern mit Immobilien in gutem Zustand (33 %).“ LENNARTZ/KERSEL 17.09.2011, S. 26.

²²² Zu ähnlichen Entwicklungen bei der Privatisierung des Krankenhaussektors vgl. HEINTZE 2013, S. 472–482.

‘potenten’ Akteur im Sozialmarkt aus. „Geld macht Ehre“, ist eine einfache Formel für Geld-Besitz in der Logik der Ehre.

Die andere Seite des Geldes unter dem Aspekt der Ehre zeigt sich beim Handeln mit Geld. Im Gegensatz zum Besitz gilt der Handel als unehrenhaft. Diese Abwertung spiegelt sich in der Rede von der ‘Krämerseele’. Hierbei spielt der Charakter des Geldes als Mittel der Reduktion einer Vielfalt von Waren und Diensten auf Zahlenwerte die entscheidende Rolle. Diese Reduzierung der Vielfalt menschlicher Werte, insbesondere hochgeschätzter Werte, auf die Ebene des Geldes wird gemeinhin als verderblich und schmutzig, d.h. korrupt, angesehen.²²³ Diese Charakterisierung überträgt sich auf diejenigen, die beruflich mit Geld zu tun haben, insbesondere die Kauf- und Finanzleute. Schon Aristoteles konnte der kaufmännischen Lebensform nichts abgewinnen.²²⁴ Aus dem Frankreich des 16. Jhd. zitiert Sombart den Ausspruch: "Wenn es Verachtung auf der Welt gibt, so gilt sie dem Kaufmann."²²⁵ Für Montesquieu gilt: "Alles ist verloren, wenn der einträgliche Beruf des Finanzmannes schließlich auch ein geachteter Beruf zu werden verspricht, dann erfasst ein Ekel alle übrigen Stände, die Ehre verliert alle ihre Bedeutung, die langsamen und natürlichen Mittel sich auszuzeichnen, verfangen nicht mehr, und die Regierung ist in ihrem innersten Wesen erschüttert."²²⁶ Auf Seiten der Kirche lässt sich eine lange Tradition der Kritik am Händlerberuf aufzeigen. Mit Bezug auf Chrysostomus und Hieronymus hat Thomas von Aquin die Kleriker dazu aufgefordert, sich vom Handel zu enthalten, nicht nur weil dieser auf irdischen Gewinn ausgerichtet sei, sondern auch, weil er häufig mit Lastern verbunden sei: „Denn ‘nur schwer bleibt ein Händler frei von Zungensünden’ (Sir 26, 28). Aber es gibt noch einen anderen Grund: weil der Handel den Geist viel zu sehr mit weltlichen Sorgen belastet, und infolgedessen sagt der Apostel 2 Tim 2, 4: ‘Keiner, der für Gott kämpfen will, verwickelt sich in weltliche Geschäfte.’“²²⁷

Diese Unverträglichkeit von Gewerbe und Handel mit dem kirchlichen Beruf bekräftigt auch das aktuelle kirchliche Gesetzbuch: „Gewerbe oder Handel dürfen Kleriker nicht ausüben, gleichgültig, ob in eigener Person oder durch andere, zu ihrem eigenen oder zu anderer Nutzen, außer mit Erlaubnis der rechtmäßigen kirchlichen Autorität.“ (Can. 286, CIC 1983). Interessanterweise wird diese Bestimmung gefolgt von einem Canon, der der Enthaltung vom Umgang mit Geld/Ehre die Verpflichtung zur Friedensarbeit gegenüberstellt: „Die Kleriker haben die Bewahrung von Frieden und Eintracht, die auf Gerechtigkeit beruhen, unter den Menschen so weit als möglich immer zu fördern.“ (Can. 287,1, CIC 1983)

²²³ „Der Menschheit Bewusstsein erachtet es für schmutzig und daher ekelhaft, wenn die Wertmannigfaltigkeit des Lebens und namentlich die Gruppe hoch gewürdiger Werte auf die Ebene des Geldwerts gebracht, gleichsam im Geldwert eingeschmolzen wird.“ KOLNAI/HONNETH 2008, S. 45.

²²⁴ "Das auf Gelderwerb gerichtete Leben hat etwas Unnatürliches und Gezwungenes an sich, und der Reichtum ist das gesuchte Gut offenbar nicht. Denn er ist nur für die Verwendung da und nur Mittel zum Zweck." ARISTOTELES/ROLFES 1921, S. I.3 Cicero: „Nichts ist besserer Beweis einer beschränkten und kriecherischen Einstellung, als vom Geld geleitet zu werden, während es nichts Erhabeneres gibt, als es zu verachten.“ FEDERBUSCH 2008, S. 15.

²²⁵ SOMBART 2011, S. 18.

²²⁶ SOMBART 2011, S. 19.

²²⁷ THOMAS VON AQUIN 1953, S. S.th. 2 II q. 77 a.4 (S.362).

Man könnte einwenden, die Funktion der Heimleitung sei schließlich kein Händlerberuf.²²⁸ Aber sie bewegt sich auf dem Markt, sie kauft Arbeitskraft und Waren und verkauft Dienstleistungen, d.h. sie folgt wie ein Händler der Logik des Marktes, auch wenn man den Pflegemarkt, aufgrund der hohen Regulierungsdichte nur als 'Quasi-Markt' bezeichnen möchte. Können die Leitungen katholischer Altenheime zeigen, dass 'christlich-spirituelle Substanz' die Durchdringung der Altenhilfe durch die Marktlogik begrenzen kann? Oder wird ihr Beruf immer mehr zu einem 'schmutzigen Geldberuf' und damit zum Gegenteil eines 'kirchlichen Berufs'?²²⁹

4.4 Der Geld-nahe Beruf der Altenheimleitung – kein kirchlicher Beruf?

Es fehlt nicht an Stimmen, die angesichts der marktförmigen Steuerung des Sozialen eine grundlegende Neuorientierung der Freien Wohlfahrtspflege und insbesondere der kirchlichen Werke einfordern.²³⁰ Dabei gehen die Analysen und Forderungen weit auseinander.

So wird einerseits erwartet, dass der Sozialsektor sich aus existenziellen Gründen konsequent an die wirtschaftlichen Erfordernisse anpassen müsse. Katholische Sozialunternehmen sollten deshalb, so eine Argumentation, zu Profit-Organisationen werden, die evtl. kirchliche Non-Profit-Organisationen im Rahmen einer Holding quersubventionieren.²³¹ Andere Stimmen fordern, dass die Kirche ihre Sozialunternehmen stärker von ihrer rechtlichen und wirtschaftlichen Einflussphäre distanzieren solle. Sie könne sich dann im kirchlichen Binnenbereich auf exemplarische caritative Werke z.B. in der Hospizarbeit beschränken, die durch Ehrenamtliche organisiert und verantwortet werden.²³² Da das Dilemma von Geld-Geist und

²²⁸ Gegen die Abwertung des Händlerberufs setzt sich die Rede vom 'Ehrbaren Kaufmann' (vgl. §1 des IHK-Gesetzes) zur Wehr. Sie entspringt demselben bürgerlichen Impuls zur Aufwertung der eigenen Tätigkeiten (gegenüber dem Adel) wie die Rede vom 'ehrbaren Handwerk'. Der Begriff taucht als Leitbild erstmals im 12. Jahrhundert in oberitalienischen Kaufmannshandbüchern und in Texten der Hanse auf. Der Ehrbare Kaufmann soll unter Zuziehung wirtschaftlichen Fachwissens und verschiedener Tugenden seinen langfristigen wirtschaftlichen Erfolg sichern. Dabei soll er verantwortungsvoll auf die Folgen seines Tuns für die Gesellschaft und den sozialen Frieden achten. Vgl. KLUNK 2008.

²²⁹ Ist die Rolle der Heimleitung deshalb ein 'zweilichtiger' Beruf, der zwischen dem hellen Licht der Wohlfahrt und Fürsorge und dem dunklen Schatten des Kalküls und des Profits steht? Ist er vielleicht deshalb kein 'kirchlicher Beruf'? Es könnte aber auch noch ein anderes Zwielficht sein, in das die Heimleitung als kalkulierende, kaufmännisch denkende Person hineingezogen wird: das Verhältnis von Geld und Religion, bzw. von christlicher Religion und der 'Religion des Geldes'. Denn schon früh hat die christliche Religion im Handel und Geldverkehr eine Konkurrenz gesehen, die im Kleide der Religion die Menschen von der 'wahren Religion' abzuziehen und zu verführen droht. Dieses Dilemma betrifft nicht nur die Sozialberufe, sondern alle Berufe in der Kirche. Leo Karrer fragt angesichts der Sparmaßnahmen der Diözesen im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends, des Einsatzes von Beratungsfirmen wie McKinsey und der hohen Durchsetzungskraft von ökonomischen Handlungsweisen und Vokabular in den Kirchen: „Lösen also Geldfragen und wirtschaftliche Probleme ein schnelleres Handeln aus als kritisch-prophetische Impulse? Definieren monetäre Rücksichten die Pastoralen Absichten? [...] Ist es eine beflissene Anpassung an den Markt im weiten Sinn des Wortes?“ KARRER 2008, S. 57.

²³⁰ Michael Ebertz hat die Frage, ob ein kirchlicher Wohlfahrtsverband „nicht unter eine weitere fremde Logik, in die Logik der Wohlfahrtsproduktion, und damit in das Risiko gerät, den Eigensinn von ‚Caritas‘ zu verletzen, ja auf Dauer zu gefährden.“ EBERTZ 14.03.2014, S. 4–5, ausführlich referiert.

²³¹ FÖRSCHLER 2008, S. 53, 188.

²³² LÜTZ 2013, S. 129.

Schalom-Geist²³³ grundsätzlich nicht zu lösen sei, wird in einer anderen Variante vorgeschlagen, die diakonische Arbeit in gewinnorientiert auf dem Markt operierende und nicht gewinnorientiert arbeitende Unternehmen zu spalten.²³⁴

Die aus der Abneigung gegen die ökonomische Logik der pflegerischen Dienste²³⁵ im heutigen Sozialstaat erwachsenden Argumente für den Rückzug der Kirche aus den Sozialunternehmen werden noch weiter unterfüttert: Zum einen wird angeführt, dass diese Werke ohnehin keiner kirchlichen Subventionierung mehr unterlägen und sich auf dem sozialstaatlich regulierten Sozialmarkt selbst behaupten könnten. Die soziale Versorgung sei in vielen Bereichen inzwischen so weit abgesichert, dass sie z.B. in der Krankenhausversorgung kein eigenes kirchliches Engagement mehr erfordere.²³⁶ Aufgrund der zu hohen Kosten der kirchenintern verhandelten Tarife und den zu schwerfälligen Entscheidungswegen in den Verbands-, Bistums- und Ordensstrukturen seien kirchliche Unternehmen auf Dauer der privaten Konkurrenz unterlegen. Ohnehin sei die zu hohe Zahl der Stakeholder ein unternehmerisches Risiko, das zu einer Schwächung gegenüber der privaten Konkurrenz führe.²³⁷ Andere sehen in der angeblich sinkenden Zahl von christlich geprägten Mitarbeitenden einen Grund für die Kirchen, sich aus der Führung sozialwirtschaftlicher Unternehmen zurückzuziehen.²³⁸

Solche Überlegungen würden die hier versuchte Einordnung der Leitung von katholischen Altenheimen in die Berufe der Kirche obsolet machen. Abgesehen davon, was es für einzelne Berufsinhaber bedeutet, mit solchen radikalen innerkirchlichen Anfragen an ihre Mitarbeit in der Kirche konfrontiert zu sein, sollen hier zunächst die Stimmen derer gehört werden, die vor einem Rückzug der Kirchen aus ihren sozialunternehmerischen Engagements warnen und damit dem Beruf der Heimleitung auch eine Bedeutung als Beruf in der Kirche zusprechen.

4.5 Vereinbarkeit von Ökonomie und Nächstenliebe?

Gegenüber den Befürwortern der Trennung gewinnorientierter Sozialunternehmen von Werken der Nächstenliebe, die sich aus Spenden und freiwilligen Diensten speisen, erheben

²³³ Das Gegenüber von Ehre und Schalom wird beim Thema Geld auch als Dualität von Geist und Geld behandelt. Scharfzüngig stellte Voltaire fest: „Esprit: Genau das Gegenteil von Geld: je weniger einer davon hat, desto zufriedener ist er.“ (Voltaire 1694-1778) DREIFALTIGKEIT ALTDORF 15.03.2014.

²³⁴ FLEBA 2003.

²³⁵ Auch Michael Ebertz verweist auf die Feststellung von Max Weber, dass professionelles Wirtschaften rationales Wirtschaften sei, und „sachlicher Betrieb“. „Orientiert ist sie an Geldpreisen, die im Interessenkampf der Menschen untereinander auf dem Markt entstehen ... Geld ist das Abstrakteste und ‚Unpersönlichste‘, was es im Menschenleben gibt“. Daraus folge für Weber: Je stärker das professionelle Wirtschaftsleben seinen „immanenten Eigengesetzlichkeiten“ folgt, desto „brüderlichkeitsfeindlicher“, desto „unzugänglicher“ wird es „jeglicher denkbaren Beziehung zu einer religiösen Brüderlichkeitsethik“, als deren Hochform Weber das Ideal der Caritas – „der Liebe zum Leidenden als solchen, der Nächstenliebe, Menschenliebe und schließlich: der Feindesliebe“ - wertet. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1947, 543ff. Ebd., 547f. zit. nach: EBERTZ 14.03.2014, S. 4–5

²³⁶ Vgl. LÜTZ 2013. In derselben Logik könnte man auch die stationären Pflegeeinrichtungen den privaten Trägern überlassen.

²³⁷ Vgl. FÖRSCHLER 2008.

²³⁸ Vgl. CORDES/DI FABIO/LEHMANN 2008.

sich Stimmen, die auf einer Verträglichkeit von wirtschaftlichem Handeln und Nächstenliebe bestehen. Sie warnen vor einer weiteren Kommerzialisierung des Sozialen, wenn sich die Kirchen als wertorientierte Träger in eine 'Nonprofit-Nische' zurückziehen. Soll man, so ihr Einspruch, gerade zu einem Zeitpunkt, an dem die kapitalistische Wirtschaftsordnung in einer schweren Krise steckt und zeigt, dass ihre Versprechungen eines 'Wohlstand für Alle' generierenden Marktes nicht aufgehen, im Sozialbereich den Marktmechanismen Tür und Tor öffnen?²³⁹ Dabei können sie sich auf kritische Stimmen wie den Moralphilosophen Michael Sandel berufen, der daran erinnert, dass der Mensch auf Vieles angewiesen ist, „Was man für Geld nicht kaufen kann“.²⁴⁰ Für M. Sandel ist das „Übergreifen von Märkten und marktorientiertem Denken auf Aspekte des Lebens, die bislang von Normen außerhalb des Marktes gesteuert wurden, [...] eine der bedeutsamsten Entwicklungen unserer Zeit.“²⁴¹ Die Wirtschaftswissenschaften haben den Status einer „Theologie unseres Zeitalters“ erreicht.²⁴² In eindrucksvollen Beispielen berichtet Sandel von offensichtlichen Dilemmata, in die eine völlige Kommerzialisierung des Sozialen führt.²⁴³ Die Unverrechenbarkeit bestimmter Lebensbereiche gegen Geld trifft sicher in besonderem Maße auch für die Pflege und Betreuung alter Menschen zu. Nach dem Duktus von M. Sandels Argumentation wären die Kirchen deshalb nicht gut beraten, ihre Sozialunternehmen den Märkten zu überantworten. Sie sollten vielmehr die moralische und politische Herausforderung annehmen und die Rolle und Reichweite der Märkte in unserem sozialen Handeln, unseren zwischenmenschlichen Beziehungen und in unserem Alltagsleben kritisch überdenken.

Stefan Reinecke hat in einer Rezension zu M. Sandels Buch „Was man für Geld nicht kaufen kann“ darauf hingewiesen, dass Sandel ein vertracktes Problem aufwirft, das weiterer Reflexion bedarf. Er stellt nach der Lektüre die Frage: „Aus welcher Quelle speist sich der Widerstand gegen die Marktmetastasen?“²⁴⁴ Wenn, wie Sandel behauptet, seit Jahrzehnten „die moralische und spirituelle Substanz aus dem öffentlichen Diskurs“ verbannt wurde, dann wäre möglicherweise die 'spirituelle Substanz' das Werkzeug, mit dem die Wucherungen des Marktes zurückgeschnitten werden könnten. Reinecke vermutet hinter dieser Formulierung mehr als die Binsenweisheit, dass alle Werte auch religiöse Ahnen haben. Er fühlt sich an Alexis de Tocqueville erinnert. Schon vor 180 Jahren sprach dieser in seinem Werk „Über die

²³⁹ Vgl. DÖRNER 2003.

²⁴⁰ So der Buchtitel: SANDEL 2012.

²⁴¹ SANDEL 2012, S. 14.

²⁴² „Die Wirtschaftswissenschaft ist nicht einfach irgendeine akademische Disziplin. Sie ist die Theologie unseres Zeitalters, die Sprache, die alle, ob hochgestellt oder von niederem Rang, beherrschen müssen, wenn sie an den Höfen der Macht wirklich Gehör finden wollen.“ SKIDELSKY, ROBERT JACOB ALEXANDER/SKIDELSKY/PFEIFFER 2013, S. 131.

²⁴³ So berichtet Sandel über den in den USA inzwischen stark gewachsenen Zweitmarkt für Lebensversicherungen. Dabei werden Lebensversicherungen von Fremden gekauft und auf unterdurchschnittliche Sterbetermine spekuliert, was sich z.B. bei der Einführung von lebensverlängernden Aidsmedikamenten als Fehlspekulation erwies. Dies führt aber auch zu dem Effekt, dass Personen wie der TV-Moderator Larry King, der mehr als eine Million US-Dollar Gewinn mit dem Verkauf seiner Lebensversicherung verdiente, sich inzwischen darum sorgt, dass vielleicht die Mafia seine Lebensversicherung erworben hat. Sandel beschreibt dies als ein typisches Beispiel für die Kollision von Marktlogik und Ethik. Denn der Markt macht aus dem ursprünglichen „moralischen und sozialen Zweck eine Art Glücksspiel“ SANDEL 2012

²⁴⁴ REINECKE 2012.

Demokratie in Amerika“²⁴⁵ der Religion die Zauberkraft zu, Freiheit und Gleichheit, das Individuelle und das Gemeinwohl aufs Wunderbarste zu synchronisieren. Deshalb fragt Reinecke, ob `spirituelle Substanz` für Sandel nur eine Metapher für das Nichtverwertbare ist, für den Wert, für den es keinen Preis gibt? Oder für mehr? Gegenüber dem liberalen Theoretiker John Rawls, der gefordert habe, dass Gerechtigkeitsideen `metaphysisch freistehend` sein müssen, damit sie nicht - mit religiösen Letztbegründungen aufgerüstet - exklusiv wirken und den gesellschaftlichen Zusammenhang beeinträchtigen, werde bei Sandel unter der Hand „Religion als gemeinschaftsstiftender Zaubertrank in den politischen Diskurs eingeschmuggelt.“²⁴⁶

Ob `spirituelle Substanz` als Mittel gegen die immer stärkere Kommerzialisierung des Sozialen wirken kann, ist nicht nur eine für den moralphilosophischen Diskurs wichtige Frage. Sie stellt sich auch den Praktikern in den kirchlichen Sozialunternehmen, wie z.B. den Leitungen katholischer Altenheime. Denn je mehr sie sich um die Existenz ihrer Einrichtungen sorgen, desto mehr Elemente des Kaufmännischen müssen sie in ihren Beruf integrieren. Je mehr sie sich um die Wirtschaftlichkeit kümmern müssen, desto mehr geraten sie in das Dilemma der vermeintlichen Unvereinbarkeit von menschlicher Fürsorge und Zuwendung mit den Gesetzen der Ökonomie. Mit welcher `spirituellen Substanz` könnten sie aber in einem kommerzialisierten Pflegemarkt agieren?²⁴⁷ Könnte die Vision des *Schalom* eine solche Substanz sein und wie könnte sie ihre Wirkung entfalten? Ist sie das Gegengift gegen das `Gift der eitlen Ehre`, das mit dem ihm verwandten Geld die Pflege korrumpiert?

4.6 Drei Weisen des Umgangs mit Geld in der Kirche

Die heiligen Schriften des Juden- und Christentums entstanden in einem wirtschaftshistorischen Kontext, der von der Subsistenz- und Tauschwirtschaft der Nomaden bis zur hochentwickelten Geldwirtschaft des hellenistisch geprägten östlichen Mittelmeerraumes reicht. Entsprechend vielfältig behandeln sie das Thema Geld und Geldwirtschaft. Aus dieser Vielfalt

²⁴⁵ TOCQUEVILLE 2011.

²⁴⁶ REINECKE 2012.

²⁴⁷ Die jüngsten Finanzkrisen haben gezeigt, dass die Macht Mammons Risse bekommen hat. Das Gleichnis Jesu vom reichen Kornbauern, der sprach: „So will ich es machen: Ich werde meine Scheunen abreißen und größere bauen; dort werde ich mein ganzes Getreide und meine Vorräte unterbringen. Dann kann ich zu mir selber sagen: Nun hast du einen großen Vorrat, der für viele Jahre reicht. Ruh dich aus, iss und trink und freu dich des Lebens!“ (Lukas 12,18-20) hat neue Aktualität bekommen. Denn die Frage des lebendigen Gottes: „Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast?“ (Lukas 12,20) ist angesichts des sekundenschnellen Versinkens von Milliardenvermögen von Versicherern, Banken und Privatleuten keineswegs unzeitgemäß. Waren es in den alten Zeiten noch Rost und Motte, die die Schätze Mammons langsam zernagten, sind es heute hochkomplexe Computersysteme und eine Vielzahl von Analysten, Investmentbankern und anderen Beteiligten, die in Millisekunden Vermögen unwiederbringlich vernichten können. Durch diese Krisen könnte Aufmerksamkeit wachsen nicht nur für die Simulationen, die Scheinwelten, die „Mammon“ kreiert, sondern auch für seine Blindheit in der Frage der Gerechtigkeit.

lassen sich verschiedene Antworten auf das Dilemma von Geld und Geist herausarbeiten, die für die berufliche Positionierung der Heimleitung von Bedeutung sind.²⁴⁸

4.6.1 Geld in biblischer Perspektive: Desintegration und Götzendienst

Eine Linie der biblischen Kritik des Geldes basiert auf der Feststellung, dass Geld eine desintegrierende, spaltende Kraft besitzt. Sie findet sich z.B. in den Reden Jesu. Seine Stellung gegenüber dem Medium Geld lässt sich nur von seiner zentralen Reich-Gottes Botschaft her erklären. Wie oben dargestellt, sieht Jesus seine Aufgabe darin, das 'Volk Gottes' zu sammeln und in die Einheit mit Gott, dem Vater, zurückzuführen. Er ist gekommen, damit „alle eins seien“ (Johannes 17,21). Geld aber erzeugt Zwietracht statt Eintracht. Die Spaltung der Welt in Arme und Reiche ist für Jesus ein Ärgernis, ein Skandalon, das als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Menschheit überwunden werden muss. Geld und Reichtum verführen dazu, den Armen vor der eigenen Haustür zu übersehen (Lukas 16,19-30). Sie wirken desintegrierend. Weil Geld die Energien von der Arbeit am Reich Gottes abzieht und in Verschwendung und Luxus verbraucht wird, statt den Armen den Zugang zu einem menschenwürdigen Leben zu ermöglichen, steht es in Opposition gegen Gott, der die Menschen zu einem Volk zusammenführen will.

Ein weiteres Argument unterstützt die biblische Kritik am Geld. Denn auf Geld kann der Mensch sein Vertrauen setzen.²⁴⁹ Davon berichtet die biblische Tradition immer wieder: „Seht, das ist der Mann, der nicht zu Gott seine Zuflucht nahm; auf seinen großen Reichtum hat er sich verlassen und auf seinen Frevel gebaut.“ (Psalm 52,9) Geld ist deshalb auch für Jesus eine Gott entgegengesetzte Macht, denn dieser hat sich auf die Menschheit eingelassen und verdient deshalb das Vertrauen der Menschen. In der Frage der Vertrauenswürdigkeit geht es um eine prinzipielle Entscheidung: „Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ (Matthäus 6,24). Dort, wo das Vertrauen in den (Geld-)Besitz von der Verwiesenheit des Menschen auf die göttliche Hilfe und Gnade ablenkt, den Menschen selbst in Besitz nimmt und zum Sklaven macht, werden Geld und Reichtum von Jesus mit dem Bannstrahl des Götzendienstes verurteilt.²⁵⁰

Die Kritik Jesu am Reichtum kann zugleich als Kritik an der Logik der Ehre gelesen werden. Denn Reichtum erzeugt Ehre und wird zu diesem Zweck angesammelt. Ehre macht er vor allem, wenn er demonstrativ zur Schau gestellt und vor allem, wenn er verschwendet

²⁴⁸ Einen aktuellen Überblick über die einschlägige Literatur zum Thema in: POCK U.A. 2011. Vgl. auch: SCHNEIDER 2001.

²⁴⁹ Das griechische Substantiv *mamonas* könnte vom aramäischen Wort *mamon* abgeleitet sein, das aus dem Verbstamm 'mn' (vertrauen, trauen) gebildet ist. Für die aramäisch sprechenden Hörer Jesu klang deshalb im Wort Mammon die Bedeutung von 'etwas, worauf man vertrauen kann', 'das was zuverlässig ist' mit, so wie für die Nutzer romanischer Sprachen in den Begriffen *credit* (frz.), *credito* (ital.) noch der gemeinsame lateinische Herkunftsbegriff *credere* (glauben, vertrauen) mitklingt. Vgl. SCHNEIDER 2001, S. 50.

²⁵⁰ Er steht damit in der Tradition des Mose, dessen Kampf gegen den Abfall von dem einen wahren Gott Israels sich gegen die Verehrung eines 'Goldenen Kalbes' richtet.

wird.²⁵¹ Der verschwendete Reichtum gilt als Zeichen der Ehre, weil er die unerschöpflichen Quellen der Macht und der Überlegenheit seines Besitzers zeigt. Die in der Verschwendung demonstrierte 'Unendlichkeit' der Ressourcen rückt den Verschwender in die Nähe des Göttlichen. Damit wird der Luxus aber auch für viele Menschen unheimlich und suspekt. Thorsten Veblen hat dies anhand einer Gewissensregung beschrieben, die von der Verschwendung ausgelöst wird: „Daß die Verschwendung so allgemein mißbilligt wird heißt, daß der normale Mensch, um mit sich selbst in Frieden zu leben, in jeder Leistung und in jedem Vergnügen einen Beitrag zur Verbesserung des gesamten Lebens sehen muß. Um ungeteilte Zustimmung zu finden, muß ein wirtschaftlicher Tatbestand die Prüfung des unpersönlichen, das heißt allgemein menschlichen Nutzens bestehen. Der relative, das heißt jener Vorteil, den der Einzelne im Wettbewerb mit anderen erringt, genügt dem ökonomischen Gewissen nicht, weshalb der um der Konkurrenz willen getriebene Aufwand von diesem Gewissen nicht gebilligt wird.“²⁵² Mit welchen Mitteln lässt sich aber das Gewissen beruhigen, der Friede herstellen und die Macht der Geld-Ehre brechen?

In der Geschichte der Kirche sind verschiedene Versuche unternommen worden, diese Frage zu beantworten. Drei davon sollen skizzenhaft vorgestellt werden: die Verpflichtung zur Armut, die Euphemisierung und Verdrängung, der nüchterne und offene Umgang mit dem Instrument Geld.

4.6.2 Die biblische Konsequenz - Armut

Eine biblische Konsequenz angesichts der spaltenden und götzenhaften Eigenschaft des Geldes ist die Betonung der Armut. Das kirchliche Armutsideal gewinnt seine Konturen vor allem in der Abwehr gegenüber dem Reichtum in der Logik der Ehre. Beispielhaft ist dafür der jesuanische Aufruf, auf das Sammeln von Schätzen zu verzichten (Matthäus 6,19-23). Auch die Aufforderung Jesu an seine Apostel, auf der Missionsreise weder Geldbeutel, Vorratstasche noch Schuhe mitzunehmen (Lukas 10,4) ist als Aufforderung zu verstehen, dem Mammon keine Angriffsfläche zu bieten.²⁵³

Die Radikalität der Armutsforderung Jesu muss vor dem Hintergrund der Naherwartung des Gottesreiches verstanden werden. In diesen „letzten Tagen“ zieht die Beschäftigung mit Reichtum und Geld die Aufmerksamkeit von den entscheidenden Fragen Gottes im Gericht ab (Lukas 12,20). Alles hat in dieser apokalyptischen Zeit zurückzustehen vor der radikalen Umkehr hin zu Gott (Lukas 9,62).

Die Armut der Jünger zeigt sich als Nachfolge des armen Jesus, der den Verlockungen des dämonischen Reichtums widersteht und selbst keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen

²⁵¹ Vgl. VELEN 2007, S. 122.

²⁵² VELEN 2007, S. 105.

²⁵³ Die im selben Vers enthaltene Aufforderung: „Grüßt niemand unterwegs!“ wurde von den 'Armutsaposteln' späterer Zeiten jedoch nicht als Aufforderung zur Unhöflichkeit mit übernommen. Der Verzicht auf das – im alten Orient unter Umständen eine beträchtliche Zeit in Anspruch nehmende – Grüßen, stellt die gesamte Aufforderung in den Kontext des 'kairos' (griech.), der einmalig gegebenen Zeitspanne vor dem von Jesus in Bälde erwarteten Gottesreiches. Diese einmalige Zeitspanne muss in der Konzentration auf das Wesentliche, die Ankündigung der beginnenden Herrschaft Gottes genutzt werden.

kann.(Matthäus 8,20) Paulus beschreibt die Armut Jesu als Zeichen seiner Liebe: „Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde eurentwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.“(2.Korintherbrief 8,9) Wo die Logik der Ehre nach oben zum Reichtum strebt, der die Welt spaltet, bewegt sich die Logik des *Schalom* nach unten zur Armut, um die Welt zusammenzuführen.

Aus diesen neutestamentlichen Texten haben sich zwei – oft miteinander verbundene - Armutsmotivationen in der Kirchengeschichte abgeleitet. Die eine, die im Verzicht auf Geld und Reichtum eine Abwehr der dämonischen Angriffe des Geldgottes Mammon auf dem Weg zur Vollkommenheit und Heiligkeit sieht, und eine andere, die in der Verbindung von Armut und Liebe eine Intensivierung der Zuwendung zum Nächsten und einen Weg zur Einheit der Menschheit sieht.

Die erstere findet sich insbesondere im mönchischen Armutsideal wieder. Der Mönch sah sich im „Kriegsdienst für den Herrn und König Christus, den wahren König“. ²⁵⁴ In diesem Kampf ging es um den Sieg über die Laster, um auf dem „engen Weg“(Matthäus 7,14) dem Herrn entgegen zu gehen. Das Rüstzeug dieses Weges sind die christlichen Tugenden und guten Werke, wie sie im 4. Kapitel der Benediktsregel beschrieben werden. „Die Werkstatt, in der wir all dies fleißig üben sollen, ist die Abgeschlossenheit des Klosters und die Beständigkeit im klösterlichen Verbande.“ ²⁵⁵ Zu den Lastern zählt auch das Sondereigentum. Mit dem Notwendigen ausgestattet, soll kein Mönch etwas darüber hinaus begehren oder erhalten. ²⁵⁶ Walter Dirks hat darauf hingewiesen, dass diese Form gelebter Armut sich in der vorbürgerlichen Zeit im Wesentlichen nur auf zwei Formen des Reichtums beziehen konnte: „...Bodenbesitz und `Schätze`, nämlich Edelmetalle, Geschmeide, Schmuck, Kostbarkeiten. Nur die zweite Form galt als bedenklich. Die erste war so unmittelbar an Gott und an die Arbeit gebunden, daß sie nicht in den Vordergrund trat, wenn vom `Reichtum` die Rede war. So besteht denn die benediktinische Armut einmal in jenem Verzicht auf Privateigentum zugunsten des gemeinsamen Eigentums an Boden und Haus und Vieh und sodann in der Einfachheit des Lebens, im Verzicht auf Geld, Gold, Schmuck und Prunk, im schlichten Habit und der einfachen Zelle.“ ²⁵⁷ Diese den Zeitumständen geschuldete `Blindheit` für den kollektiven Besitz führte über die Jahrhunderte zu einem beträchtlichen Wohlstand der Klöster. Aufgrund des sich im Westen Europas durchsetzenden benediktinischen Mönchtums ²⁵⁸ mit seinem Arbeitsgebot waren Klöster zugleich Orte der materiellen Wertschöpfung. Zur Herstellung von Produkten (wie z.B. Handschriften) mussten Waren gekauft und mit Verkäufen aus eigener Produktion finanziert werden. Durch fromme Schenkungen ging Grund- und

²⁵⁴ BENEDIKT VON NURSIA 1939, S. 5.

²⁵⁵ BENEDIKT VON NURSIA 1939, S. 4.Kap. S. 26.

²⁵⁶ Vgl. BENEDIKT VON NURSIA 1939, S. 55.Kap. S.105.

²⁵⁷ DIRKS 1952, S. 50.

²⁵⁸ Wie Angenendt aufzeigt, war der Einfluss Benedikts zu seinen Lebzeiten begrenzt: „...; weder kann man ihn den Gründer des abendländischen Mönchtums noch auch den Vater Europas nennen. Daß gerade seine Regel später für Jahrhunderte Alleingeltung im abendländischen Mönchtum gewann, verdankt sie – abgesehen von ihrer unbezweifelbaren inneren Qualität – einem historischen Glücksfall, daß sie nämlich von Papst Gregor dem Großen (der aber selbst nicht nach ihr gelebt hat) empfohlen wurde und daher ein päpstlich-römisches Ansehen erhielt.“ ANGENENDT 1990, S. 105.

Geldvermögen an die Klöster über. Die Verpflichtung zur Gastfreundschaft erforderte Bereitstellung von Lebensmitteln und Räumen. So waren die Klöster aufgrund ihrer eigenen Regeln eng in den Geld- und Warenkreislauf eingebunden. Sie werden bereits im Mittelalter zu den führenden Wirtschaftssubjekten im Markt.

Diese Situation der reich gewordenen Klöster hatte Franz von Assisi vor Augen, als er mit einem neuen Impuls die Armutsbotschaft in das europäische Hochmittelalter einführte. Armut war für ihn nicht primär eine Tugend im innerklösterlichen Kampf um die Vollkommenheit, sondern Nachfolge des armen, nackten Christus. Im Geld sah der Kaufmannssohn Franziskus eine Ablenkung von dieser Nachfolge. Er wusste genügend über die Versuchungen des Geldes. Daraus erwächst ihm ein geradezu körperlicher Ekel. Das einst Kostbare, Strahlende und Verlockende – das Geld – wird jetzt zu `Mist`. Das Geld ist für ihn das Gegen-Sakrament des Teufels. Wie er die Eucharistie verehrt, lehnt er mit derselben Entschiedenheit das Geld als Zeichen des Hochmutes und der Gier ab. Der teuflischen Dynamik des Zusammenraffens und Anhäufens setzt er die göttliche Dynamik des Loslassens und Armwerdens entgegen.²⁵⁹

Die Vermeidung des Geldkontaktes und die damit verbundene Armut hat in der Caritas gerade in ihrer franziskanischen Form eine lebendige und wirkungsvolle Spur gezogen. Mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Geldwirtschaft stieß sie jedoch an ihre Grenzen. Die Zeiten, in denen man den Armen allein mit Kleidung, Nahrung und Unterkunft direkt und ohne Geldzahlungen helfen konnte, gingen zu Ende. Die Liebestätigkeit war schon in der frühneuzeitlichen Gesellschaft ohne Geld nicht mehr möglich und ist heute ohne Geldtransfers überhaupt nicht mehr denkbar.

Insofern Caritas nicht nur immaterielle Nächstenliebe, sondern auch materielle Hilfe bedeutet, ist sie eingebunden in die wirtschaftlichen Kreisläufe ihrer Zeit. Nackte bekleiden, Hungerige speisen, Gefangene freikaufen, Aussätzige pflegen und Fremde beherbergen hat mit Tauschprozessen zu tun. In der heutigen Welt, in der Geld das universale Medium des Tausches ist, sind die Tauschprozesse, die die Caritas organisiert, zum großen Teil monetarisierte Tauschprozesse.²⁶⁰

4.6.3 Exkurs: Euphemisierung und Verdrängung – eine Alternative?

Nach der Enttäuschung der von Geld-Abstinenz geprägten unmittelbaren Erwartung des Gottesreiches musste die Kirche sich der schwierigen Aufgabe stellen, den anstehenden Aufbau einer Kirchenorganisation zu verwalten - ohne die Aufforderung zur Armut zu verraten. Angesichts der mit der Kirchenorganisation gegebenen ökonomischen Zwänge sah sich die frühe Kirche gefordert, eine Antwort auf das Dilemma zu geben, dass auch die Weitergabe des Glaubens und der Liebe `Geld kosten` und dass auch unter dem Ideal der Armut Geldbesitz und Handel unumgänglich sind. Einen Ausweg bot die philosophische Strömung der Gnosis, die zwischen Geistigem und Materiellem eine klare Grenze zog. Mit der Definition der kirchlichen Leitungsämtter als `geistliche Berufe` konnten diese von den `materiellen` öko-

²⁵⁹ Vgl. FEDERBUSCH 2008, S. 21.

²⁶⁰ In der frühkapitalistischen Welt der Antike war dies nicht viel anders. Schon im Gefolge Jesu wird eine Kasse verwaltet, aus der offenbar Gelder an Arme verteilt wurden (Johannes 12,6).

nomischen Aufgaben der Kirchenorganisation abgehoben werden.²⁶¹ Diese blieb hinter dem geistlichen Amt verborgen. Sie durfte nur im Schatten des hohen Anspruchs als niedere Hilfsarbeit verrichtet werden. So entstand eine eigenartige Mischung von faktischer gewerblicher Tätigkeit und ihrer rhetorischen Leugnung, die bis heute wirksam ist.

Sie zeigt sich zum Beispiel in den Debatten um die Verwirklichung des Armutsideals in der Geschichte des Franziskanerordens. Innerhalb des Ordens entwickelte man schon sehr früh eine Lösung dergestalt, dass man die Besitztümer von Laien verwalten ließ, die sie den Brüdern zur Verfügung stellten. Damit konnte man der Regel formal gehorchen, einen besitzlosen Orden vorweisen und dennoch über erhebliches Vermögen verfügen.²⁶²

Auf eine andere Form der Distanzierung von den ökonomischen Notwendigkeiten der Organisation traf der französische Soziologe P. Bourdieu, als er in den 1960er Jahren Interviews mit Mitgliedern der französischen Diözesanleitungen und –verwaltungen führte. Er berichtet: „So war es ganz auffällig, dass bei den Bischöfen immer ein Lachen kam, wenn sie sich, auf die Ökonomie der Kirche angesprochen, einer objektivierenden Sprache bedienten, etwa vom ‘Phänomen von Angebot und Nachfrage’ sprachen, um das Pastoralamt zu erklären (Beispiel: ‘Wir sind ja keine Gesellschaften äh...so ganz wie die anderen [Lachen], nicht wahr?’ – Kanzlei der Diözese Paris) oder an anderen Stellen die merkwürdigsten Euphemismen erfanden.“²⁶³

Auch die sich während des II. Vatikanischen Konzils im sogenannten Katakombenpakt auf eine Kirche der Einfachheit und äußeren Machtlosigkeit verpflichtenden Bischöfe sahen in der Trennung von ‘geistlicher’ und ‘ökonomischer’ Tätigkeit das geeignete Mittel zur Erreichung dieses Ziels: "Wir werden, wann immer dies möglich ist, die Finanz- und Vermögensverwaltung unserer Diözesen in die Hände einer Kommission von Laien legen, die sich ihrer apostolischen Sendung bewusst und fachkundig sind, damit wir Hirten und Apostel statt Verwalter sein können (vgl. Mt 10,8; Apg 6,17)."²⁶⁴ Man kann diese Aussage im modernen Verständnis funktionaler Differenzierung als eine sinnvolle Zusammenführung von Fähigkeits- und Zuständigkeitskompetenz verstehen. Und dennoch schwingt in ihr eine gewisse Verachtung der ‘Geldarbeit’ mit. Offen bleibt in dieser Formulierung im Übrigen, ob es nur um die Delegation von ‘Verwaltungsarbeit’ oder auch Entscheidungsgewalt geht. Die Vermutung, dass hier die alte Verachtung des Umgangs mit Geld die Feder geführt hat, wird unterstützt durch die Verpflichtung: "Wir werden weder Immobilien oder Mobiliar besitzen noch mit eigenem Namen über Bankkonten verfügen; und alles, was an Besitz notwendig sein sollte, auf den Namen der Diözese bzw. der sozialen oder caritativen Werke überschreiben (vgl. Mt 6,19-21; Lk 12, 33-34)."²⁶⁵ Diese auf den ersten Blick ‘radikal’ wirkende Selbstverpflichtung steht nämlich in einer deutlichen Spannung zu einer anderen, die feststellt: "Wir werden uns bemühen, so zu leben wie die Menschen um uns her üblicherweise leben, im

²⁶¹ Eine „Zwittergestalt“ bildete der Diakon, der für die Verwaltung des Kirchenvermögens zuständig war.

²⁶² Vgl. FEDERBUSCH 2008, S. 22.

²⁶³ BOURDIEU 2011, S. 232.

²⁶⁴ Katakombenpakt 1977.

²⁶⁵ Katakombenpakt 1977.

Hinblick auf Wohnung, Essen, Verkehrsmittel und allem, was sich daraus ergibt (vgl. Mt. 5,3; 6,33-34; 8,20).²⁶⁶ Aber gehört nicht zu einem gewöhnlichen Leben in der heutigen Zivilisation ein Bankkonto? Gehört dazu nicht auch die Möglichkeit und Fähigkeit, für bestimmte Ausgaben, Mobiliar, Ausbildung der Kinder, Alter etc. Geld in einer angemessenen Höhe anzusparen?²⁶⁷ In diesen 'Niederungen' des Lebens müssen sich Menschen 'üblicherweise' bewegen. Der Verzicht auf ein eigenes Bankkonto ist, insofern die Organisation Kirche im Hintergrund sorgt, kein echter Verzicht. Er steht konträr zum Anspruch der Teilnahme am alltäglichen Leben und zeigt sich somit auch als eine Form der Euphemisierung und Verdrängung des Umgangs mit Geld.

Kritiker des kirchlichen Finanzgebarens vermuten, dass gerade diese Verdrängung und Distanzierung des 'geistlichen' Leitungspersonals von den ökonomischen Zwängen, in die sie persönlich und die von ihnen verantwortete Organisation Kirche eingebunden sind, ein Hauptgrund für die immer wieder die Kirche erschütternden Finanzskandale ist. „Das komplizierte Geflecht wird so geheimnisvoll gehandhabt, dass nicht einmal die Finanzdezernenten aller Bistümer offen untereinander darüber informieren. Barock anmutende Strukturen erschweren den Überblick, mal sitzen die Verwalter des Geldes im Kirchensteuerrat, mal in einem Diözesansteuerausschuss, einer Finanzkammer oder einer Verwaltungskammer. Manchmal wird Vermögen auch noch in Stiftungen ausgegliedert.“²⁶⁸ So gerät die Euphemisierung und Verdrängung der materiellen Belange der Kirche auch in den Verdacht der verdeckten Ausübung von (Finanz-)Macht. Beobachter konstatieren mitunter in dem Herunterspielen 'materieller' Belange gegenüber den 'geistlichen' Zielen einen merkwürdigen Gegensatz zum faktischen Handeln der Kirche. Angesichts des umstrittenen Allgemeinen Dekrets der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt (Amtsblatt Freiburg vom 20.9.2012, 343-344) resümiert der Kirchenrechtler Georg Bier: „Dem Ansehen und der Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche haben die deutschen Bischöfe keinen guten Dienst erwiesen. Ihr Dekret lässt auch nicht erkennen, dass sie darauf mehr Wert gelegt hätten als auf den Schutz der Kirchenfinanzen.“²⁶⁹ Angesichts der von Finanzskandalen heimgesuchten römischen Kurie und einzelner Bistümer ist der Umgang mit Geld heute zu einem zentralen Thema der kirchlichen Glaubwürdigkeit geworden.

Aber auch die Akteure im sozialen Dienstleistungssektor stehen in der Versuchung, das Thema 'Geld' zu verdrängen. Ein Caritasdirektor beschrieb dies schon vor zwei Jahrzehnten als eine für Außenstehende nur schwer nachvollziehbare Realitätsblindheit, die sich teilweise aus der 'weichen Begrenzung' sozialer Dienstleistungen erklären lasse: „Not ist immer grenzenlos. Ihren Druck können Menschen, deren ganze Profession die Hilfe für Bedürftige ist, nur sehr schwer aushalten. Aus Solidarität mit den Klienten muten sie sich persönlich oft mehr zu als ihnen gut tut. Ihr Arbeitsvolumen übersteigt die vorhandenen Mittel. Aus dieser

²⁶⁶ Katakombenpakt 1977.

²⁶⁷ Der Einsatz für die Möglichkeit von Menschen in Armut, einen Zugang zu einem eigenen Bankkonto zu bekommen, gehört heute weltweit zu den Zielen und Aufgaben der Caritas.

²⁶⁸ LOLL/WENSIERSKI 2010, S. 67.

²⁶⁹ BIER 2012, S. 555

Einstellung heraus fällt es ihnen auch schwer, finanzielle Grenzen zu akzeptieren. Es erscheint ihnen geradezu unsittlich, sinnvolle Hilfsprojekte an der Finanzierungsfrage scheitern zu lassen. Oft handeln sie nach der Devise: 'Erst helfen und dann fragen, woher das Geld kommen soll'.²⁷⁰ Für die Leitung eines katholischen Altenheimes wird der Umgang mit Geld dadurch zu einer anspruchsvollen Aufgabe.

4.6.4 Nüchterner Umgang mit Geld - die verbindende Wirkung des Geldes

Die desintegrierende Wirkung des Geldes ist im wahrsten Sinne des Wortes nur eine Seite der Medaille. Schon der Prophet Habakuk wusste, dass der Reichtum „alle Völker zusammenreibt und alle Nationen um sich vereinigt“ (Habakuk 2,5). In den hochentwickelten Geldwirtschaften des Kapitalismus ist Geld sogar zu der integrierenden Kraft schlechthin geworden: „Es ist diese Universalität des Geldes, die offensichtlich die Differenzierung (post)moderner Gesellschaften durch die Geldbestimmtheit aller Vorgänge wieder vereinheitlicht. Diese Vereinheitlichung scheint die moderne Weise der Integration komplexer Gesellschaften zu sein. Hierfür ist das Geld in einzigartiger Weise prädestiniert. Es erfüllt alle Voraussetzungen für eine effiziente Koordination gesellschaftlicher Abläufe: Es macht Grundverschiedenes im Blick auf seinen Tauschwert vergleichbar und verrechenbar, es ist zugleich Wertemesser und Wertaufbewahrer, es ist absatz- und umlauffähig, d. h. es wird von allen Beteiligten in Zahlung genommen und kann abnutzungsfrei, also ohne Wertminderung zirkulieren; es regelt Forderungen und Verbindlichkeiten, Rechte und Pflichten und ist verbrieftes Versprechen auf Wert bei Einlösung. Geld ermöglicht es auch, die Befriedigung eingetauschter Ansprüche zu verschieben und diese zu horten.“²⁷¹ Im Anschluss an Talcott Parsons hat Niklas Luhmann diese integrierende Funktion des Geldes in modernen funktional differenzierten Gesellschaftsstrukturen so beschrieben: "Die Vielzahl der Außenbeziehungen, die bei Systemdifferenzierung anfallen, muß daher durch symbolisch generalisierte 'Tauschmedien' wie zum Beispiel Geld vermittelt werden.[...]. Solche Tauschmedien werden im Laufe der Evolution als Spezialsprachen für bestimmte Arten von Zwischensystembeziehungen ausgebildet. Sie entwickeln sich also in bezug auf Folgeprobleme funktionaler Differenzierung."²⁷² Geld kann auf diese Weise Handlungen konstituieren, Beziehungen herstellen und reale wie abstrakte Werte beziffern und ansammeln. Es ist deshalb nach Luhmann nicht nur Tauschmedium und Kommunikationsmittel, „generalisiertes Hilfsmittel“,²⁷³ sondern auch Medium „generalisierter Sinnbildung“.²⁷⁴

Als solches gerät es wiederum in die Konkurrenz zum religiösen Sinnangebot, das im Namen 'Gott' den Ursprung aller Sinnfindung verankert.²⁷⁵ Geld als Ermöglichung und zentrales In-

²⁷⁰ ZÖLLER 1994, S. 180.

²⁷¹ SCHNEIDER 2001, S. 128.

²⁷² LUHMANN 2009a, S. 213f.

²⁷³ LUHMANN 2009b, S. 175.

²⁷⁴ LUHMANN 1988, S. 232.

²⁷⁵ Dagegen Weiß: „Dass es [Geld] der allgegenwärtige Sauerstoff der Gemeinschaft ist, heißt jedoch nicht, dass es Gott ist, weil Geld eine transzendente Erhöhung über die Göttlichkeit zumindest in der Frühneuzeit fehlt. Als ständige Vorsilbe lässt es sich mit Gott vergleichen, aber nicht gleichstellengleich stellen.“ WEIß 2005, S. 97.

strument moderner Gesellschaften hat, da es Sinn letztlich nur „simuliert“²⁷⁶, aber nicht endgültig sicherstellen kann, noch einen weiteren Effekt, auf den Luhmann in diesem Zusammenhang hinweist: "Für das Gesellschaftssystem leistet dieses Medium noch etwas anderes: Es motiviert letztlich das Stillhalten und erlebnismäßige Akzeptieren aller jeweils Nichthabenden, mögen sie nun ihrerseits reich oder arm sein. Mit Hilfe von Eigentum und Geld ist mithin Reichtumstoleranz möglich als Bedingung hoher Spezifikation ökonomischer Prozesse. Davon wiederum hängt die Möglichkeit ab, den konkreten Vollzug ökonomischer Prozesse relativ unabhängig zu machen vom jeweiligen Reichtumsgefälle in den Beziehungen zwischen den Partnern. Es war die grandiose Absicht der bürgerlichen Gesellschaftstheorie und -praxis, dies auf rein ökonomischem Wege zu erreichen und die politischen Funktionen auf ein Minimum zu beschränken, vor allem auf Rechtsgarantie und, in der Wohlfahrtsökonomik, auf einen kompensierenden Folgenausgleich."²⁷⁷ Die soziale Funktion des Geldes in der bürgerlichen Gesellschaft richtet sich auf die Integration der unterschiedlichen Teilsysteme, aber ist blind für soziale Unterschiede zwischen den einzelnen. Die daraus resultierenden Folgen einer unter Umständen 'himmelschreienden Ungerechtigkeit' sind für das 'sinnstiftende' Medium Geld 'gleichgültig'. Ganz anders verhält sich der biblische, engagierte Gott, der gegenüber dem Reichtum 'intolerant' ist.²⁷⁸

Aber diese Intoleranz gegenüber dem Reichtum ist in der Bibel nicht durchgängig gleichzusetzen mit einer Intoleranz gegenüber dem Besitz. Im Reichtum der Urväter sah die hebräische Bibel einen Segen und kein Problem. Problematisiert wird der Reichtum erst im Kontext der prophetischen Gesellschaftskritik. Hier wird der Reichtum wegen seiner Gleichgültigkeit gegenüber den Armen verurteilt, weil er zu einer Spaltung des Gottesvolkes führt. Um dieser Spaltung entgegen zu wirken, führte die jüdische Gesetzgebung mit dem Zinsverbot und dem Jubeljahr Mechanismen ein, die einer Akkumulation von Besitz in den Händen Weniger entgegenwirken soll. Die in Folge der Geldwirtschaft ermöglichte Akkumulation von Geld- und Grundbesitz sollte durch diese Regelungen gebrochen werden. Auch wenn das Jubeljahr in der Praxis wohl kaum beachtet wurde, setzte die Gesetzgebung hiermit ein Zeichen gegen die Spaltung der Gesellschaft in Reiche und Arme.

²⁷⁶ „Denn im Medium Geld fallen die beiden wichtigsten Aspekte des Simulationsbegriffs zusammen: Geld ist (erstens) ein derealisierendes Abbild der Welt unter dem einen Begriff der Güterknappheit; und der kulturkritisch immer wieder betonte Umstand, daß die Verwechslung des Simulacrums Geld mit dem eigentlichen Wert der begehrten Ware geradezu massenüblich geworden ist, belegt suggestiv die These von dem neu-zeitlichen exponentiell wachsenden Problem, zwischen Sein und Schein zu differenzieren.“ HÖRISCH 1994, S. 87.

²⁷⁷ LUHMANN 2009a, S. 224.

²⁷⁸ Vgl. Jakobus 5,1-4: „Ihr aber, ihr Reichen, weint nur und klagt über das Elend, das euch treffen wird. Euer Reichtum verfault und eure Kleider werden von Motten zerfressen. Euer Gold und Silber verrostet; ihr Rost wird als Zeuge gegen euch auftreten und euer Fleisch verzehren wie Feuer. Noch in den letzten Tagen sammelt ihr Schätze. Aber der Lohn der Arbeiter, die eure Felder abgemäht haben, der Lohn, den ihr ihnen vorenthalten habt, schreit zum Himmel; die Klagerufe derer, die eure Ernte eingebracht haben, dringen zu den Ohren des Herrn der himmlischen Heere.“ Am prägnantesten ist diese „Intoleranz“ ins Wort gebracht in Markus 10,25 „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.“

In vielen Reden Jesu zeigt sich ein ähnlich nüchterner Umgang Jesu mit dem Alltagsphänomen des Geldumgangs. Sei es in der Frage nach der Zinszahlung, dem Gleichnis vom klugen Verwalter oder der Mitführung einer Kasse. In all diesen Aussagen und Praktiken spiegelt sich eine Gesellschaftsordnung, in welcher der Umgang mit Geld selbstverständlich und unvermeidbar war. Nicht die Frage des Geldbesitzes als solcher stellt sich hier, sondern die des rechten Umgangs mit dem Medium Geld im Alltag. Dieser nüchterne Umgang mit Geld ist Zeichen der Menschwerdung Jesu. Die Botschaft von der Inkarnation, vom Abstieg Gottes in die Realität der Menschen, wäre unglaublich, wenn sie von einer geldfreien Scheinwelt handeln würde. Menschsein war auch zur Zeit Jesu nur im alltäglichen Kontakt mit Geld möglich.

Die hebräische Bibel zeigt sich auch beim Thema 'Geld und Sexualität' auffallend unbefangen. Die Prostitution wird nicht wegen der Käuflichkeit der sexuellen Handlung verurteilt, sondern weil sie im religiösen Kontext der kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte stattfindet.²⁷⁹

Eine dritte Weise des Umgangs mit Geld innerhalb der Kirche verdankt sich den Impulsen der Reformation. Dadurch, dass Luther die alte Unterscheidung zwischen 'geistlichen' und 'weltlichen' Berufen und damit eine Scheidung zweier Welten aufhob, konnte er auch einen neuen Zugang zum christlichen Umgang mit Geld eröffnen.

4.7 Heimleitungen in Verantwortung für gutes Leben, das Geld kostet

Die oben genannten biblischen Antworten auf die Frage des rechten Umgangs mit dem Medium Geld sind auch für die Frage, wie die Leitung eines katholischen Altenheimes in den Berufen der Kirche verortet ist, bedeutsam. Im Folgenden ist deshalb nach einer theologischen Begründung zu suchen, mit der Heimleitungen trotz ihres Agierens im Pflegemarkt eine anerkannte Position in den Berufen der Kirche einnehmen können.

Bis heute gibt es die Meinung, dass die soziale Arbeit umso christlicher und katholisch profilierter sei, je weiter sie sich von den Gesetzen des Sozial- und Pflegemarktes distanzieren. Diese Märkte, so die Befürchtung, drängten der Pflege ihre eigenen Gesetze auf und würden durch die Bezahlung der Nächstenliebe diese zu einer 'Ware' degradieren und ihren Charakter als freiwillig geschenkten Liebesdienst verunklaren. Am pointiertesten hat Manfred Lütz diesen Standpunkt vertreten, der sogar die Formulierung wagt: "Recht besehen müsste der Hamburger Caritasverband darauf bestehen, dass er keine Caritas macht, denn seine Mitarbeiter bekommen für ihre qualifizierte Tätigkeit mit Recht Geld. Wer aber wollte von sich gerne behaupten lassen, er würde gegen Geld Caritas machen? Caritas heißt Liebe, und bezahlte Liebe gibt es in Hamburg vor allem auf Sankt Pauli."²⁸⁰ Durch sein Wortspiel mit dem schillernden Begriff der Liebe erweckt Lütz den Eindruck der Käuflichkeit der Caritas. Der

²⁷⁹ Zugleich lässt sich darin die Spiegelung einer patriarchalen Gesellschaft sehen, die aus dem männlichen Ehebruch kein 'Aufheben' machte. Auch muss man in Rechnung stellen, dass die Ehe in der damaligen Zeit noch nicht unter dem Paradigma der 'Liebe' als Streben nach dem guten Leben beider Partner geschlossen wurde.

²⁸⁰ LÜTZ 2013, S. 139.

zerfällt jedoch sofort, wenn man sich klar macht, dass die Damen in St. Pauli genauso wenig 'Liebe machen' wie der Aufsteller von Glückspiellautomaten 'Glück macht'. Wenn, wie hier zur Vermeidung solcher Irritationen vorgeschlagen, Caritas nicht als 'Liebesdienst', sondern als 'Arbeit am guten Leben aller' verstanden wird, lösen sich solche Suggestionen schnell auf. Denn die Damen in St. Pauli sind am guten Leben ihrer Kunden (und ihrer Angehörigen) genauso wenig interessiert wie der Aufsteller von Glücksspiellautomaten. Ihnen geht es in der Regel in erster Linie um Geld. Genau darin liegt aber per Definition der Unterschied zwischen freigemeinnützigen und privat-gewerblichen Altenheimen: es geht nicht in erster Linie um Gewinnmaximierung und -abschöpfung, sondern um das Gemeinwohl, hier in Form der Sorge um Menschen im Alter.

Versuche, den Beruf der Heimleitung und ihrer Mitarbeitenden innerkirchlich in die 'schmutzige Ecke' des Geldes zu stellen, sind insofern nicht wirklich überzeugend. Die Schlussfolgerung, diese Berufe aus dem kirchlichen Binnenraum an die Ränder zu verlagern, wie Lütz sie zieht, hat keine überzeugende theologische Basis. Die Idee, sich durch Rückzug aus dem Pflegemarkt 'rein' zu halten, entspricht nicht der Vision des *Schalom*. Sie folgt eher einer Logik der Ehre mit ihrer 'Verheimlichung' und 'Euphemisierung' der wirtschaftlichen Grundlagen des sozialen Handelns in einer modernen Gesellschaft.

Es ist vielmehr festzustellen, dass die im Pflegemarkt verorteten katholischen Altenheimorganisationen in der Kirche sind, in denen die Verdrängung des Umgangs mit Geld durch Euphemisierung nicht funktioniert. Sätze wie 'Geld spielt bei uns keine Rolle' oder 'Wir machen es doch nicht für Geld' werden spätestens am Monatsende durch Gehaltsmitteilungen und betriebswirtschaftliche Auswertungen entlarvt.

4.7.1 *Umgang mit Geld entehrt nicht, wenn es dem Gemeinwohl dient.*

Die Gemeinwohlorientierung der katholischen Altenhilfe ist ein entscheidender Schlüssel, um sie von dem alten Makel des 'Händlerberufs' zu befreien. Hierzu lohnt ein Rückgriff auf die diesbezüglichen Unterscheidungen im Werk des Thomas von Aquin. Auch Thomas äußerte sich zunächst, wie oben beschrieben, kritisch gegenüber dem Beruf des Händlers. Der Gewinn, der aus der Konvertierbarkeit von Waren und Dienstleistungen in Geld erzielbar ist, sei verführerisch. Der Mensch werde von den überzeitlichen Werten abgelenkt und zu Lasteren wie der Lüge verführt.²⁸¹

Thomas kennt aber auch Ausnahmen, die den Umgang mit Geld rechtfertigen: Gewinn aus Handel sei erlaubt, wenn er die zur Veredelung der Ware erforderliche Arbeit entlohnt. Gewinn, so Thomas, sei nicht ehrenrührig, wenn er z.B. dafür genommen werde, um Waren von einem zum anderen Ort zu bringen, um Risiken des Warenlagerns und -transportierens abzusichern. Wenn Haushaltsvorstände und Staatsmänner zum Erhalt des Hauses oder des Gemeinwohls Gewinn aus der Umwandlung von Waren in Geld und umgekehrt erzielen, sei

²⁸¹ Vgl. Thomas von Aquin S.th. 2 II q. 77 a.4

dies nicht zu beanstanden.²⁸² Entscheidend sei, dass der Handel dem guten Leben im Kleinen oder Großen dient und nicht der endlosen Gier nach der Aufhäufung von Schätzen.²⁸³

Das staatliche Gemeinnützigkeitsrecht setzt der archaisch/ständischen Denkwelt der Anhäufung von Gewinnen im Pflegemarkt zur Umwandlung in Ehre und Macht Grenzen. So schützt die gesetzlich verankerte Gemeinnützigkeitsbindung ihrer Träger die Heimleitungen katholischer Altenheime vor der Versuchung, Gewinne ohne Gemeinwohlbindung zu 'thesaurieren'.²⁸⁴ Diesem gesetzlichen und organisatorischen Schutz sollte eine persönliche Gemeinwohlorientierung der Leitungskräfte in der katholischen Altenhilfe der katholischen Altenheime entsprechen.²⁸⁵

4.7.2 *Transparenz statt Verheimlichung*

Eine offensive Gemeinwohlorientierung hat sich in der alltäglichen Arbeit der Heimleitung zu bewähren, beispielsweise in den regelmäßigen Verhandlungen der Pflegesätze mit den Krankenkassen als Kostenträger. Es ist eine übliche Strategie in solchen Verhandlungen, 'nicht alle Karten auf den Tisch zu legen'. Dies ließe sich mit dem jesuanischen Klugheitsgebot (Matthäus 10,16) begründen. Zugleich gilt aber auch, dass eine Verhandlungsführung unter der Vision des *Schalom* sich um größtmögliche Transparenz zu bemühen hat. Für die Vision der Ehre gilt der Satz „Über Geld spricht man nicht – man hat es“. Für die Vision des *Schalom* gilt vielmehr: „Über Geld muss man sprechen – denn es gibt Menschen, die keines oder zu wenig haben und die es brauchen“. Diese Rede über Geld hat sich aber an der Ethik des Friedens zu orientieren, sie muss deshalb vor allen Dingen wahrheitsgemäß und offen sein.

So gesehen sind gerade in den Pflegesatzverhandlungen die Heimleitungen in ihrer Rolle als Anwälte des guten Lebens ihrer Bewohner und Mitarbeitenden gefordert. Ihre Verhandlungsführung ist demnach auch als eine Form des prophetischen Einspruchs zugunsten der Gerechtigkeit zu verstehen. Die ehrliche Ansage der (Zeit-)Not der Mitarbeitenden und der Hilfebedürftigkeit der Bewohner gegenüber den 'finanzstarken' Verhandlungspartnern gehört zu den prophetischen Aufgaben, die ihnen in der Kirche zufallen.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Hierzu gehören auch die Gemeinnützigkeitsbindungen in Vereinssatzungen und Gesellschafterverträgen, die eine unangemessene Entlohnung der Mitarbeitenden verhindern.

²⁸⁵ Diese Gemeinwohlorientierung ist bereits dem Ideal des Ehrbaren Kaufmanns eingeschrieben, wie sie in den Kaufmannshandbüchern des Spätmittelalters niedergelegt wurden. Im Handbuch „Der Handel und der ideale Kaufmann“ des Benedetto aus Ragusa (15. Jahrhundert) heißt es: „Die Würde und das Handwerk des Kaufmanns sind in vieler Hinsicht groß [...] An erster Stelle aufgrund des Gemeinwohls, denn auch Cicero ist die Förderung des Gemeinwohls ein ehrenwertes Ziel, für das man selbst sein Leben opfern sollte [...] Der Fortschritt, das Gemeinwohl und der Wohlstand der Staaten beruhen zu einem großen Teil auf den Kaufleuten; [...] Die Arbeit der Kaufleute ist zum Wohle der Menschheit eingerichtet“ (zit. nach: KLINK 2008, S. 67) Klink sieht in der Sorge der Kaufleute um das Wohl der Städte keinen einfachen Patriotismus im Sinne von Vaterlandsliebe, sondern das rationale Wissen um die Bedeutung der Gemeinschaft für den eigenen sozialen Aufstieg „Dieses ausgeglichene Geben und Nehmen zwischen den nach Reichtum strebenden Individuen und der Gemeinschaft hielt den sozialen Frieden aufrecht und dass dies so war, förderte das Selbstbewusstsein und die Zufriedenheit des Ehrbaren Kaufmanns.“ KLINK 2008, S. 67.

4.7.3 *Nicht Priester der Ökonomie, sondern Diener des Gemeinwohls*

Der enorme Bedeutungsgewinn der Ökonomie in der modernen Gesellschaft hat, das wurde von verschiedenen Seiten immer wieder angemerkt, auch den Charakter der Geburt einer neuen Religion. Beruflich bietet die Orientierung der Heimleitung am Bild des im Pflegemarkt clever agierenden Managers die Chance, in eine neue Priesterkaste aufzusteigen, denn, wie Richard Münch formuliert: „In einer Welt, in der nur noch die Marktgesetze gelten, wird die ökonomische Theorie zur alleingültigen Theologie und die ökonomische Profession zur allein herrschenden Priesterkaste.“²⁸⁶

Hier liegt aus der Perspektive der *Schalom*-Vision eine starke Verführung für die Heimleitungen. Der Eintritt in diese neue Priesterkaste ist verhältnismäßig einfach zu erreichen. Die Weihen werden am Verhandlungstisch, in den Aufsichtsgremien und nicht zuletzt in der Öffentlichkeit erteilt. Geopfert werden muss u.a. durch eine starke Hierarchisierung und Distanzierung von den Mitarbeitenden. Denn die Heimleitung wird in einem solchen Rollenverständnis das ‚Allerheiligste‘, das Geld, mit höchster Priorität verwalten. Die übrigen Mitarbeitenden stehen wegen ihrer anderen Prioritätensetzungen, wie z.B. Pflegequalität, dann immer im Verdacht, am Allerheiligsten ‚schuldig‘ zu werden. Denn wer zu viel Zeit (Zeit=Geld) am Patienten ‚verliert‘, ‚schuldet‘ der Einrichtung und ihrer Leitung etwas. Das Selbstverständnis eines ‚Hohepriester des Geldes‘ führt Heimleitungen in die Rolle des ‚Zuchtmeisters‘, der den ‚schwachen‘ Mitarbeitenden, die sich zu leicht von anderen Forderungen (z.B. der Bewohner) verführen lassen, immer wieder ‚die Leviten lesen‘ muss.

Wie könnte dagegen das Berufsbild der Heimleitung unter der *Schalom*-Vision aussehen? Wenn die ‚Gewinnmaximierung‘ nicht die einzige und oberste Priorität der Heimleitung bildet, sondern die Gemeinwohlorientierung das übergreifende Ziel darstellt, hat dies für das Verständnis von Wirtschaftlichkeit weitreichende Folgen. ‚Schulden anhäufen‘ kann die Einrichtung dann nicht nur gegenüber der Bank, sondern auch gegenüber Bewohnern, Angehörigen und anderen Interessengruppen. Die ökonomische Bilanz der Einrichtung ist dann nur ein Teil einer umfassenden ‚Gemeinwohlbilanz‘.²⁸⁷ Auch in katholischen Altenheimen hat dieses Bilanzierungsinstrument bereits Eingang gefunden.²⁸⁸ Die Arbeit an der Gemeinwohlbilanz liegt in der Verantwortung aller Mitarbeitenden der Einrichtung. Die Rolle der Heimleitung liegt in der Moderation des Prozesses der wirtschaftlichen Erbringung von Diensten für ein gutes Leben im Alter. Auch in dieser Rolle wird von ihr Bestimmtheit, Überzeugungs-

²⁸⁶ MÜNCH 1998, S. 263.

²⁸⁷ Vgl. FELBER 2014 Auf Anregung des österreichischen attac-Gründers Christian Felber zur Gestaltung einer „Gemeinwohl-Ökonomie“, vgl. FELBER 2012, werden inzwischen von Banken, Kommunen und Wirtschaftsunternehmen Gemeinwohl-Bilanzen erstellt. Die terra institute GmbH mit Sitz in Brixen veröffentlicht auf ihrer Web-Site (www.terra-institute.eu, abgerufen am 12.09.2014) eine Liste von Anwendern, einen Überblick über die Instrumente der Gemeinwohl-Bilanz, Forschungsprojekte und einen Überblick über Beratungs- und Kongressangebote. Eine ähnliche Gemeinwohlorientierung wird durch die Corporate Responsibility (CR) angestrebt. Auch hier geht es um die ganzheitliche Betrachtung der Auswirkungen der Geschäftstätigkeit eines Unternehmens auf die Gesellschaft. Mit der Erstellung eines CR-Index können Unternehmen ihren Beitrag zu den heutigen ökologischen und sozialen Herausforderungen im Vergleich mit anderen messen. BERTELSMANN STIFTUNG 2014.

²⁸⁸ Vgl. ST. GEREON SENIORENDIENSTE GGMBH 25.06.2014.

kraft, Vermittlungsgeschick und Überblick gefordert. Sie muss sich offenhalten für Fakten, die die Logik der ökonomischen Sachzwänge relativieren. Dies gilt insbesondere für die Zusammenarbeit mit der Pflegedienstleitung. Eine solche Haltung trägt offenbar zur Förderung des guten Lebens für alle in einer Altenhilfeeinrichtung bei. Denn – wie eine Untersuchung gezeigt hat – die Pflegedienstleitung ist, wenn ihre Beziehung zur Heimleitung nicht durch ein steiles Machtgefälle, sondern durch gegenseitiges Vertrauen und hohe Transparenz charakterisiert ist, in der Lage, auch Entscheidungen zu treffen, die nicht an den verabsolutierten Wirtschaftlichkeitsinteressen der Träger ausgerichtet sind. In Einrichtungen, in denen das Erfolgsstreben nicht verabsolutiert wird und die Pflegedienstleitungen nicht durch eine 'Sachzwanglogik' in ihren Entscheidungsspielräumen zu sehr eingegrenzt werden, nutzen diese offenbar ihre Freiräume zugunsten der BewohnerInnen und Mitarbeitenden.²⁸⁹

Auch in der Diskussion über wirkungsorientierte Steuerung im gemeinnützigen Sektor geht es um eine Abkehr von rein ökonomischen Steuerungszielen und Qualitätszielen gegenüber den Nutzern (outcome) hin zu gemeinwohlorientierten Zielen und dem gesellschaftlichen Nutzen einer Organisation (impact). Hierzu bedarf es eines klaren und reflektierten Zielsystems sowohl auf der Ebene der Gesamtorganisation, als auch der einzelnen Programme bzw. Angebote. Ein besonderes Problem liegt darin, dass viele zentrale Wirkungen erst langfristig auftreten und sich nicht zeitnah messen lassen. Das erschwert die Steuerung in einem solchen langfristigen Zielsystem.²⁹⁰ Dennoch ist die Ausrichtung an humanitären, kulturellen, gesellschaftlichen oder ökologischen Wirkungszielen für jede gemeinnützige Organisation unumgänglich, da sie die Existenz der Organisation begründen.²⁹¹ Die gesellschaftliche Legitimierung gemeinnütziger Organisationen, ihr Ansehen und der Zufluss von Spenden und Engagement werden durch die Wirkungsorientierung und die damit dokumentierten Leistungen für das Gemeinwesen gesteigert.²⁹² Ein solches Wachstum an Anerkennung könnte auch auf die Mitarbeitenden und die Heimleitungen in der Altenhilfe ausstrahlen.

4.7.4 Subversivität gegen das Diktat der Wirtschaftlichkeit

Auch einzelne Mitarbeitende in der Pflege entwickeln eigene Strategien, um sich dem Diktat der 'Zeit = Geld'-Gleichung zu entziehen. Sie reduzieren Dokumentations- oder Hygieneaufwand, um mehr Zeit für das Gespräch mit Bewohnern zu haben. Sie überziehen ihre reguläre Arbeitszeit, um einer Person in Not mehr Zeit widmen zu können. Sie verlegen ihre Pause in ein Bewohnerzimmer. Diese subversiven Strategien stehen zum Teil in Konflikt mit den im Haus geltenden Regeln, aber auch mit der Sorge für sich selbst. Es ist jedenfalls nicht so, dass die Mitarbeitenden prinzipiell zum eigenen Vorteil subversiv die Gleichung Zeit= Geld umgehen, um z.B. die eigenen Pausenzeiten auszudehnen. Die Reaktion der Heimleitung auf solche Abweichungen von den internen Regeln ist ein wichtiges Indiz dafür, wie weit sie selbst mit den ökonomischen Prämissen ihrer Einrichtung identifiziert ist. Sie kann sich hundertprozentig für das Primat der Ökonomie einsetzen. Sie kann sich aber auch - zumindest teil-

²⁸⁹ Vgl. DIBELIUS 2001, S. 412.

²⁹⁰ Vgl. ALBRECHT U.A. 2013, S. 39.

²⁹¹ Vgl. ALBRECHT U.A. 2013, S. 8.

²⁹² Vgl. ALBRECHT U.A. 2013, S. 39.

weise - mit den Mitarbeitenden gegen das 'Diktat der Ökonomie' verschwören. Im Einzelfall wird es nicht leicht zu unterscheiden sein, ob eine Überziehung der Arbeitszeit zum eigenen Vorteil (z.B. Freizeitausgleich zu einem anderen gewünschten Termin) oder zugunsten der Bewohner erfolgt. Die Suche nach den Motiven 'subversiven Handelns' ist deshalb eine wichtige Führungsaufgabe. Je nachdem wie die Heimleitung sie sanktioniert, kann sie sich die Mitarbeitenden bei der Zähmung des Diktats der Ökonomie zu Verbündeten oder zu Gegnern machen.

Einem solchen Handeln liegt eine bewusste Grenzziehung zwischen Organisation und Markt zugrunde. Diese Unterscheidung hilft dabei, das Durchschlagen der Marktlogik in das Altenheim zu bremsen. Denn Organisationen können, wie Voswinkel anmerkt, Leistungen anerkennen, die sich am Markt 'nicht rechnen'. Sie können Leistungen würdigen, die sich nicht verwerten lassen und Bemühungen würdigen, die aus der Sicht des Marktes erfolglos waren. In diesem Sinne können Heimleitungen ihre Organisation als Schutz vor dem unmittelbaren Eindringen der Marktlogik in das Heim nutzen. Sie können intern Anerkennungsverhältnisse etablieren, die das Motivationsproblem des reinen Markthandelns begrenzen.²⁹³

Die Unterscheidung von Markt und Organisation ist auch weiter auszudehnen auf die Großorganisation Kirche. Der Widerstand gegen die Marktlogik wird den Heimleitungen leichter fallen und effektiver sein, je mehr sie wahrnehmen, dass sie darin von ihrer Großorganisation Kirche mitgetragen werden. Nur wenn die Kirche als Ganze sie in ihren Bemühungen unterstützt, die täglichen Aporien einer marktförmigen Pflege nicht nur vor Ort, sondern auch politisch zu lösen, kann eine hohe gegenseitige Identifikation gelingen. Beispielhaft für einen solchen politischen Schulterschluss zwischen Einrichtungsleitungen und ihrer Ortskirche, um für eine gute Pflege hinderliche Marktmechanismen zu korrigieren, kann hier der Pflegealarm Niedersachsen genannt werden. Im Jahr 2008 unterstützten die niedersächsischen Bischöfe Norbert Trelle (Hildesheim), Franz-Josef Bode (Osnabrück) sowie Weihbischof Heinrich Timmerevers (Vechta) eine Kampagne unter dem Slogan "Die Helfer brauchen Hilfe". In einem offenen Brief an Ministerpräsident Christian Wulff (CDU) und die Landtagsabgeordneten beklagten sie "ein unsägliches Diktat des Feilschens und Tauziehens um jeden Cent" bei Pflegesatzverhandlungen und die "immer klarer erkennbare Dominanz des Ökonomischen im Sozialen".²⁹⁴

4.7.5 Die persönlichen Angriffsflächen des Geldes reduzieren

Jeder entlohten Dienstleistung wohnt die Gefahr inne, den Wert der eigenen Tätigkeit allein am monetären Verdienst zu messen. Dieser Infiltration des Denkens, dass alles Tun in Geld verrechenbar sei, möchten die deutschen Bischöfe mit der Empfehlung an die hauptberuflich Tätigen in der Caritas entgegenwirken, „über ihren beruflichen Dienst hinaus bei der Verwirklichung der Aufgaben der Kirche aus freien Stücken mitzuarbeiten.“²⁹⁵ Im Sinne der *Schalom*-Vision kann man die 'Aufgaben der Kirche' über die in der Organisation der Kirche

²⁹³ Vgl. VOSWINKEL 23.05.2012, S. 9.

²⁹⁴ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008c

²⁹⁵ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008a, S. VIII;3.

direkt anfallenden Tätigkeiten hinaus als jeden freiwilligen Einsatz für das gute Leben anderer verstehen.²⁹⁶ Freiwillige Einsätze fördern und zeigen eine Haltung der Großherzigkeit. Angesichts der hohen Arbeitsbeanspruchung, der häufigen Teilzeitarbeitsverhältnisse und der familiären Beanspruchung der überwiegend weiblichen Mitarbeitenden in der Altenhilfe ist Verständnis und Anerkennung angebracht, wenn diese Großherzigkeit überwiegend im beruflichen und familiären Rahmen gezeigt wird. Auch verbietet ein nüchterner Umgang mit dem Tauschmedium Geld die Ideologisierung des Ehrenamtseinsatzes für die Zwecke der eigenen Einrichtung. Ein zur Kompensation von Personalmangel und schlechter Dienstplangestaltung erzwungener 'Freiwilligendienst' in der eigenen Einrichtung zerstört nur die Bereitschaft zu ungeschuldetem Engagement. Zu einem nüchtern-gelassenen Verhalten der Mitarbeitenden zum Medium Geld trägt er nichts bei.

Eine strukturelle Schranke gegen die in der Logik der Ehre liegende, unbegrenzte persönliche Bereicherung wird durch die Tarifbindung gesetzt. Sie führt dazu, dass in den Altenheimen der Caritas die innerbetriebliche Einkommensspreizung zwischen einer gelernten Pflegekraft und dem Geschäftsführer bei maximal 1 : 3 liegt. Zwischen einer ungelernten Arbeitskraft und dem Geschäftsführer beträgt das Gehaltsverhältnis maximal 1 : 5.²⁹⁷ Solche im Vergleich zu anderen Branchen moderaten Gehaltsspreizungen sind ein nicht unbedeutender Beitrag zum Betriebsfrieden, d.h. zum *Schalom* in der Einrichtung, aber auch zum gesellschaftlichen Frieden.²⁹⁸

Der Unterwanderung der Kultur des Altenheimes durch eine Bereicherungsmentalität in der Logik der Ehre kann die Leitung auch in der Steuerung der informellen Gratifikationskultur entgegenwirken. Vielfach möchten sich Bewohner und Angehörige persönlich gegenüber einzelnen Mitarbeitenden oder dem Team dankbar zeigen. Dies ist im Sinne einer lebendigen gegenseitigen Tauschbeziehung zu begrüßen. Aber durch eine unreflektierte, heimliche und damit ungesteuerte 'Trinkgeld-Kultur' kann sich in der Einrichtung eine 'Schattenwirt-

²⁹⁶ Freiwillige Arbeit in nichtkirchlichen Organisationen oder Arbeitsfeldern außerhalb der Altenhilfe kannkönnen auch den Horizont weiten. So wie die Social-Days privatgewerblicher Betriebe einer Horizont-erweiterung der Mitarbeitenden dienen, fördern freiwillige Einsätze in der Jugendhilfe, in der Gemeindearbeit, in ökologischen oder kulturellen Projekten die Horzonterweiterung der Mitarbeitenden in der Altenhilfe.

²⁹⁷ Nach Berechnung der Gemeinwohlbilanz der St. Gereon Seniorendienste, Hückelhoven: ST. GEREON SENIORENDIENSTE GGBH 25.06.2014, S. 59.

²⁹⁸ Die Frage der Angemessenheit von Gehaltsspreizungen wird seit der Bankenkrise weltweit diskutiert. In der Schweiz scheiterte im Jahr 2013 ein Referendum, das die Spreizung bei max. 1:12 begrenzen wollte. John Pierpont „J.P.“ Morgan, der bekannte Bankier, hatte zum Ende des 19. Jahrhunderts ein Modell eingeführt, das die maximale Lohndifferenz in einer Firma auf das Zwanzigfache begrenzte. Beim Weltwirtschaftsforum in Davos 2013 wurde vom Gründer dieser Veranstaltung, Klaus Schwab, dieselbe Verhältniszahl zur Begrenzung von Managergehältern vorgeschlagen, vgl. FELBER 2014, S. 221. Dan Ariely hat in seinen Forschungen bestätigt, dass die Vermutung, höhere Gehaltszahlen würden linear zu höheren Leistungen stimulieren, nicht zutrifft. Wahrscheinlicher sei die Annahme, dass die Leistung abhängig von der Bezahlung in Form einer umgedrehten U-Kurve bis zu einem bestimmten Punkt steige, aber dann wieder abfalle. Dieser von Yerkes und Dodson erstmals beschriebene Verlauf des Effekts von Lohnsteigerungen wurde in seinen Experimenten bestätigt. Jenseits von Gehaltszahlungen, so Ariely, sei Leistung aber noch von weiteren Faktoren abhängig, vgl. ARIELY 2010, S. 27–66.

schaft' etablieren, die als 'Schmiermittel' für bevorzugte Behandlung dienen kann.²⁹⁹ Heimleitungen, die sich an der Logik des *Schalom* orientieren, schaffen deshalb transparente und gerechte informelle Gratifikationssysteme, die Frieden und Gerechtigkeit in der Einrichtung sichern.³⁰⁰

4.7.6 Umgang mit knappen Ressourcen

Der Begriff 'Ökonomie' bezeichnet das Handeln nach dem Gesetz (griech. *nomos*) des Hauses (griech. *oikos*). In der Logik der Ehre ist das eigene 'Haus' der Mittelpunkt des Handelns und Wirtschaftens. Es steht in Konkurrenz zu anderen Häusern in der Akkumulation von Besitz, Ansehen und Macht. Das haben die 'Adelshäuser' und 'Herrscherhäuser' zur Genüge bewiesen. Die Nationalstaaten haben nach derselben 'Ökonomie' ganze Kontinente ausgebeutet und ihre Kulturen zerstört. Erst im vergangenen Jahrhundert wurde begriffen, dass die Gesetze der 'Ökonomie' nur in das 'Haus des Menschen' wirtschaften. Den Tieren und Pflanzen, deren Lebensräume durch keine Gesetze geschützt waren, drohte die Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen und die Ausrottung. Der Prozess, dass die Menschheit erkennt, dass sie nur im Frieden mit der Natur ihr eigenes Überleben sichern kann, hat erst begonnen.

Unter einer Vision, die gutes Leben für alle anzielt, rücken auch die nachkommenden Generationen und das Leben von Tieren und Pflanzen in den Fokus der Sorge. Ob eine Heimleitung die Vision des *Schalom* verfolgt, zeigt sich auch darin, wie sie sich für nachhaltiges, Ressourcen schonendes Wirtschaften einsetzt. Eine kleine Zahl katholischer Altenheime, insbesondere im Süden Deutschlands arbeitet inzwischen mit Umwelt- und Nachhaltigkeitssystemen.³⁰¹ Auch einige deutsche Bistümer beteiligen sich inzwischen an Projekten zur Verbesserung ökologischer Standards in ihren Gebäuden und Arbeitsweisen. Hier bieten sich Kooperationen zwischen caritativen und diözesanen Projekten an.

4.8 Fazit

Heimleitungen arbeiten als Marktteilnehmer im Pflegemarkt im alltäglichen Kontakt mit Geld in einem zentralen Feld kirchlicher Glaubwürdigkeit. Sie wissen um die instrumentellen Vorteile einer modernen Geldwirtschaft und spielen deren Vorteile unter der Vision des guten Lebens für alle aus. Eine Euphemisierung des Geldkontaktes und ihrer betriebswirtschaftlichen Tätigkeiten entspricht nicht der nüchternen Realität ihres Berufs. In der Verhandlungsführung mit externen Partnern, in der Gemeinwohlorientierung der Einrichtung, in der Unterstützung einer Betriebskultur, die sich einem Diktat der Durchökonomisierung aller Lebensbereiche widersetzt, geben sie ein wichtiges Zeugnis für das Evangelium, das der Lo-

²⁹⁹ Vgl. HEIL 2009, S. 17.; Nach Winfried Speitkamp erinnert das Trinkgeld daran, dass jenseits materieller Tauschbeziehungen immaterielle Beziehungen gibt, die nach oft unausgesprochenen Regeln verlaufen. „Trinkgeld erinnert zudem daran, dass selbst in der modernen, rationalen, scheinbar durch und durch materialistischen Gesellschaft neben dem Geld auch die Ehre von zentraler Bedeutung für die Positionierung des Einzelnen bleibt.“ SPEITKAMP 2008, S. 164

³⁰⁰ Hierzu zählen Teamkassen, in die eingezahlt werden kann und deren Ertrag für die Dienstgemeinschaft, z.B. den Betriebsausflug oder eine interne Feier, ausgeschüttet wird. Auch gemeinsam getragene Spendenprojekte im Sinne des „guten Lebens für alle“ können durch Trinkgelder „bewirtschaftet“ werden.

³⁰¹ Vgl. KIRUM - NETZWERK KIRCHLICHES UMWELTMANAGEMENT 01.10.2014

gik der Ehre und der Akkumulation des Geldes eine Logik des Friedens und des guten Lebens für alle entgeggestellt. Ihre diesbezüglichen Kompetenzen sind ein wichtiger Beitrag zu einer kirchlichen Berufskultur in der modernen Gesellschaft. Sie verdienen Anerkennung und Wertschätzung in einer Kirche, die ihren Umgang mit Geld nicht leugnet, sondern glaubwürdig gestaltet.

5 Sorge um Schalom, wenn Arbeit verachtet wird.

Friedrich Christian Delius beginnt seine Erzählung über „Die linke Hand des Papstes“ mit folgenden Worten: „Die Hand, dachte ich am ersten März-Sonntag des Jahres 2011 - was ist mit der Hand? Offen, leicht gebogen aus dem schwarzen Ärmel entspannt nach unten hängend, die Finger locker beieinander, weiß und weichlich, was tut die Hand des Papstes, wenn sie nichts tut? Viel erfahren wir Zuschauer über diesen Mann, ob wir wollen oder nicht, ständig werden seine Gesichter, seine Gewänder, seine Fensterbühnen gezeigt, jeden Sonntag könnte man ihn singen, sprechen und segnen hören, täglich möchten Tausende mit ihm gefilmt oder fotografiert werden, überall wird er zitiert, wird sein violettes Lächeln auf Postkarten verkauft, seine Macht beschworen, gesucht, bezweifelt, seine Rolle geliebt, geschätzt oder verachtet - aber seine Hände, nichts weiß man über seine Hände, was ist mit den Händen?“³⁰²

Delius spiegelt in diesen Sätzen die Hand-Vergessenheit einer Wissensgesellschaft und einer `verkopften´ Theologie. Die Hand spielt als Aspekt eines kirchlichen Berufs kaum eine Rolle. Sie wird theologisch allenfalls im Zusammenhang der Weitergabe von Amtsautorität durch eine Auflegung der Hände thematisiert. Insofern ist auch die Leitungsverantwortung für `handarbeitende´ Berufe in der Kirche bisher nicht als Thema der Reflexion erkennbar. Dabei führt die Frage: „Was ist mit den Händen?“ in die Mitte der christlichen Botschaft vom Heil.

Handarbeit – und diese muss in Altenheimen vielfach geleistet werden – gehörte in der Logik der Ehre immer zu den verachteten Arbeiten. In der heute beklagten mangelnden Anerkennung der Berufe in der Hauswirtschaft und Pflege könnte sich etwas von dieser Verachtung der Handarbeit erhalten haben. Die Leitung eines katholischen Altenheimes verantwortet einen Ort kirchlichen Lebens, wo Hand- und Kopfarbeit täglich dicht aufeinander treffen. Welche Rolle kann die Heimleitung bei der Integration von Hand- und Kopfarbeit spielen? Dieser Frage soll zunächst in einem soziokulturellen Rückblick zur Beurteilung der Handarbeit in der Geschichte nachgegangen werden. Dabei werden die Impulse des Christentums in die Welt der Arbeit besonders beleuchtet. Anschließend werden einige Befunde zur heutigen Anerkennung von Handarbeit referiert und Folgerungen für die Verantwortung der Heimleitungen gezogen.

5.1 Handarbeit im Altenheim

Wenn man die Tätigkeiten in einem Altenheim nach Handarbeit und Kopfarbeit sortieren wollte, dürfte über alle Berufsgruppen hinweg ein überwiegender Anteil von manuellen Tä-

³⁰² DELIUS 2013, S. 7.

tigkeiten erkennbar werden. Nicht nur in der Pflege gibt es einen hohen Anteil manueller Verrichtungen. Insbesondere die Hauswirtschaft und Gebäudereinigung und nicht zuletzt die hausmeisterlichen Dienste werden überwiegend mit den Händen erledigt.

Es liegt nahe, zwischen Handarbeit und 'Kopfarbeit' oder 'geistiger Arbeit' einen Gegensatz zu konstruieren. Aber bei näherem Hinsehen ist diese Gegenüberstellung unpräzise. Eine Pflegekraft, die eine Wundversorgung durchführt, kann diese Tätigkeit nicht 'kopflos' und ohne begleitende geistige Tätigkeit durchführen. Und der Kopfarbeitende, der stundenlang die Tastatur seines Computers mit den Händen bearbeitet, hat vielleicht ein höheres Risiko, an einer Sehnenscheidenentzündung zu erkranken als mancher Handwerker. Der Unterschied lässt sich besser beschreiben als Differenz zwischen bewegter Arbeit im Raum, die zumeist mit den Händen³⁰³ erfolgt, und auf der anderen Seite unbewegter, meist sitzender Tätigkeit, die überwiegend reflexive, denkende Leistungen erfordert. Da umgangssprachlich für diese Unterscheidung die Begriffe 'Handarbeit' und 'Kopfarbeit' benutzt werden, sollen diese mit den oben genannten Einschränkungen hier dennoch verwendet werden.³⁰⁴

Durch die Professionalisierung und die Akademisierung der Pflege erhöht sich auch in den Pflegeberufen der Wissensbestand und Reflexionsgrad. Es entsteht eine neue Generation von Pflegefachkräften, die überwiegend steuernde, anleitende und qualitätssichernde Aufgaben übernehmen. Angesichts des sich abzeichnenden Fachkräftemangels sind die Heimleitungen gezwungen, auf eine striktere Trennung der Aufgaben von Fach- und Hilfskräften in der Pflege zu achten. Dies wird den Trend einer Verlagerung manueller Tätigkeiten zu den Pflegehilfskräften verstärken. Die Abgrenzung der Berufsgruppen entlang einfacher manueller Verrichtungen (Waschen, Essen anreichen etc.) und komplexeren manuellen Tätigkeiten (Trachealkanülen legen und pflegen, Wundversorgung etc.) wird sich noch verstärken. Für die Hauswirtschaft gilt seit längerem schon, dass ihre reproduktiven manuellen Tätigkeiten wenig gesellschaftliche Anerkennung und damit auch eine geringe Bezahlung erfahren. Auch innerhalb der Caritas gibt es Tendenzen, diese Arbeiten aus Kostengründen auszulagern, bzw. die tarifliche Entlohnung abzusenken.

5.2 Die Verachtung der Handarbeit in feudalen Gesellschaften

Der amerikanische Soziologe Thorstein Veblen (1857-1929) verortet in seiner „Theorie der feinen Leute“³⁰⁵ die Anfänge der Verachtung der Handarbeit am Übergang der Gesellschaft von der primitiven zur barbarischen Stufe. Hier habe sich ein Wandel von einem friedlichen zu einem vorwiegend kriegerischen Lebensstil vollzogen und erstmals eine „müßige Klas-

³⁰³ Korrekter müsste man in unserem Kontext von Arbeit „mit Hand und Fuß“ sprechen, da die manuellen Tätigkeiten im Altenheim auch viele Fuß-Gänge erfordern.

³⁰⁴ Oswald von Nell-Breuning unterstreicht, dass der Mensch als Geist-Leib-Wesen seine Arbeit nur begrenzt in diesen Kategorien verstehen könne: "Mit geistiger bzw. körperlicher Arbeit ist gemeint Arbeit, an der der Geist bzw. die körperlichen Organe und Kräfte des Menschen vorzüglichen Anteil haben. So verstanden hat diese Einteilung unbestreitbar ihre Berechtigung: man sollte sie aber nicht übertreiben." NELL-BREUNING 1985, S. 15 f.

³⁰⁵ VEBLER 2007.

se³⁰⁶ herausgebildet. Die Voraussetzung dafür sei gewesen, dass sich Gesellschaften auf einen räuberischen Lebensstil des Krieges und der Jagd umstellten und dass damit das zum Leben Notwendige so leicht zu beschaffen war, dass ein Teil der Gesellschaft von der täglichen Handarbeit befreit werden konnte. Damals, so Veblen, wurde eine Unterscheidung getroffen zwischen Tätigkeiten, die wertvoll sind, weil man sie als Heldentaten bezeichnen kann³⁰⁷ und Tätigkeiten, die unwürdig erscheinen, weil sie die notwendigen und täglichen Plackereien umfassen, die nichts Heldenhaftes an sich haben. Veblen sieht diese Unterscheidung bis heute wirksam. „Noch immer findet sich heute die Unterscheidung zwischen Arbeit und anderen Tätigkeiten, und diese Moderne ist nichts anderes als eine Abwandlung der alten, barbarischen Unterscheidung zwischen Plackerei und Heldentat. Krieg zu führen, Politik zu treiben, das Amt eines Priesters auszuüben und Volksfeste zu veranstalten, unterscheiden sich im Urteil der Menge wesentlich von der Arbeit, die der Herstellung der lebensnotwendigen Dinge dient. Die Trennungslinie verläuft zwar nicht mehr genauso wie in den frühen barbarischen Gesellschaftsordnungen, doch die Scheidung selbst ist keineswegs in Vergessenheit geraten.“³⁰⁸ Die Heldentat zeigte sich in der Kriegsbeute und in Trophäen. Je mehr die Arbeit den Raub im täglichen Leben ersetzte, desto mehr wurde der Reichtum zum Zeichen für Überlegenheit und Erfolg.³⁰⁹ Auch in Veblens Genealogie der Missachtung der Handarbeit findet sich der enge Zusammenhang von Besitzaneignung und Logik der Ehre. In seiner Einschätzung, dass diese archaischen Muster einer von Kriegern bestimmten Gesellschaft bis heute überdauern, findet er Zustimmung in heutigen Analysen zum Weiterleben der Logik der Ehre in modernen Gesellschaften.

Bis in die Sprache hinein tragen moderne Gesellschaften die ständischen Bewertungen geistiger und körperlicher Tätigkeiten weiter mit sich. Die lateinische Sprache unterschied zwischen *opus* (*operari*) und *labor* (*laborare*); *Opus* meint das Tun und seine Ergebnisse, unabhängig davon, ob dabei Mühe oder Anstrengung aufgewandt werden. *Labor* schließt Plackerei und Mühe ein oder meint sie sogar an erster Stelle. „Ähnlich sprechen wir im Deutschen von Tätigkeit und/oder Tätig-sein, von Wirken und Wirksamkeit oder gegenständlich vom Werk, wobei die Vorstellung transitiver, d.h. ihren Gegenstand hervorbringender oder gestaltender Arbeit vorschwebt.“³¹⁰ Im Gegensatz dazu steht das Wort Arbeit. Es hat seine Wurzeln in einem im germanischen Sprachraum untergegangenen Verb mit der Bedeutung: verwaist sein und deshalb ein zu schwerer körperlicher Arbeit verdingtes Kind sein.³¹¹ Das gemeingermanische, mittelhochdeutsche Wort *ar[e]beit* bedeutete ursprünglich „schwere körperliche Anstrengung, Mühsal, Plage“.³¹²

³⁰⁶ Der Titel der amerikanischen Originalausgabe lautet: „The Theory of the Leisure Class“.

³⁰⁷ In der ‚Heldentat‘ sieht Veblen eine Tätigkeit, die in der Verwandlung von Kräften besteht, die ursprünglich von einem anderen Handelnden für andere Zwecke bestimmt waren, und in deren Lenkung für die eigenen Zwecke. VEBLEN 2007, S. 31.

³⁰⁸ VEBLEN 2007, S. 28.

³⁰⁹ Vgl. VEBLEN 2007, S. 44f.

³¹⁰ NELL-BREUNING 1985, S. 13f.

³¹¹ Eng verwandt mit dieser Wurzel ist die slawische Wortgruppe von „*robota*“ Arbeit (vgl. Roboter).

³¹² Der positive Gehalt des Wortes Arbeit entstand erst mit der reformatorischen Neubewertung der Arbeit. Heute entspricht das Wort ‚arbeitsam‘ den Begriffen ‚fleißig, emsig, arbeitswillig‘, im Alt- und Mittelhoch-

Eine negative und verächtliche Beurteilung der Arbeit bezieht sich zumeist auf die Gleichsetzung von Arbeit mit körperlicher Arbeit. Sie findet sich schon in den frühesten schriftlichen Zeugnissen der Menschheit. Da diese durch Schriftkundige erstellt wurden, die in der Regel den Eliten angehörten, spiegelt sich in ihrer Verachtung der Handarbeit zugleich die Sicht von höheren Schichten auf die niederen Schichten der Gesellschaft. Viele Schöpfungsmythen enthalten zugleich eine Anthropologie der (Hand-)Arbeit. Das altbabylonische Atramhasis-Epos schreibt die Arbeit einem Trick niederer Götter (der Igigi) zu, die - nachdem sie in einem Streik die mörderische Fronarbeit verweigert haben - die höheren Götter (die Anunnaku) veranlassen, die Menschen zu schaffen. Diese sollen nun die Bürde der Arbeit tragen und die Götter entlasten. (Hand-)Arbeit ist in dieser Sichtweise das, was sich die Mächtigeren vom Halse geschafft haben.³¹³ Dieses Verständnis entsprach dem Selbstverständnis einer Sklavenhaltergesellschaft, die anstrengende, meist reproduktive Handarbeit mit Gewalt an diejenigen delegierte, die sich aufgrund körperlicher oder sozialer Schwächung nicht gegen diese Last zur Wehr setzen konnten. Die Mächtigen genossen das Nichtstun und Beschäftigungen wie die Jagd, welche Vergnügen und Abwechslung bereit hielten. Im Atramhasis-Epos ist die Arbeit nur insofern Gottes-Dienst, als sie der Ernährung der Götter dient, die sonst darben und hungern müssen. Dieser Gedanke ergibt sich aus dem Opferkult in den mesopotamischen Großkulten in mächtigen Tempelanlagen, der einen erheblichen Aufwand von handwerklicher und landwirtschaftlicher Arbeit erforderte.

Zwar, so Richard Sennet, habe in der archaischen Kultur Griechenlands Homer noch ein Loblied auf Hephaistos, den Schutzherrn der Handwerker gesungen, doch im klassischen Griechenland sei das Ansehen des Handwerkes gesunken. Aristophanes habe die Töpfer Kittos und Bakchios bereits als Hanswürste dargestellt. Aristoteles habe die alte Bezeichnung für den Handwerker, *demioergos*, die so viel bedeutete, wie 'ein öffentliches (*demios*) Werk (*ergon*) vollbringen', aufgegeben. Stattdessen habe er einfach das Wort *cheirotechnon*, 'Handarbeiter', verwendet.³¹⁴ Aristoteles' negative Sicht der Handarbeiter, die für ihn 'Banausen'³¹⁵ sind, gründet sich in seiner Abneigung gegen Tätigkeiten, die ermüden und als Erwerbsarbeit betrieben werden. Alfons Auer fasst den Grund zusammen in dem Satz: „Der aristotelische Intellektualismus sieht das Ideal in der zweckfreien Erkenntnis.“³¹⁶ Zwar gebe es bei Aristoteles auch positive Züge in der Bewertung der Handarbeit, z.B. wenn sie der Beschaffung von notwendigen Gütern für Haus und Polis diene, aber diese Aspekte „vermögen die Abwertung der praktischen Tätigkeiten nicht aufzuheben“.³¹⁷ Auch die stoische Philosophie konnte trotz der Betonung des Pflichtcharakters der beruflichen Arbeit und dem Gedanken der gegenseitigen Verbundenheit aller Menschen als Glieder eines Organismus der

deutschen bedeutete arbeitsam soviel wie 'mühsam, beschwerlich, leidvoll'; Seit der 2. Hälfte des 18. Jhd. versteht man unter 'arbeitslos' eine Person, die trotz Arbeitsfähigkeit und Bereitschaft ohne berufliche Arbeit ist. Davor hatte dasselbe Wort die Bedeutung: 'ohne Anstrengung, mühelos' Vgl. PFEIFER 29.09.2014.

³¹³ Vgl. ALBERTZ 2003a, S. 6.

³¹⁴ Vgl. SENNETT 2009, S. 34ff.

³¹⁵ Vgl. Aristoteles *Politeia* 1278a zit. nach ARISTOTELES/ROLFES 1948, S. 87

³¹⁶ AUER 1966, S. 28.

³¹⁷ AUER 1966, S. 29.

Handarbeit keine neue Wertschätzung entgegenbringen. Seneca sieht nur in der Philosophie „ein erhabenes, mächtiges und hochherziges Bemühen. Alles andere ist dagegen unbedeutend und läppisch“.³¹⁸

Diese negative Bewertung der Arbeit im ganzen griechisch-römischen Kulturraum liegt, nach Auer, in einer ihr zugrundeliegenden dualistischen Weltsicht begründet. "Es war", so resümiert er, "die immer noch machtvoll wirksame Unterbewertung der Materie, die es verhinderte, daß die handarbeitenden Berufe ernst genommen wurden: mit der Materie umzugehen, ist des freien Menschen unwürdig".³¹⁹ Einen weiteren Grund sieht er in der großen sozialen Kluft zwischen den Klassen der Weisen und der Ungebildeten, dem Agrarkapitalismus und dem Proletariat. Die Hochachtung der Freien und Gebildeten, der Politiker und Philosophen sei nur die ideologische Legitimierung dieses tiefen Zwiespaltes gewesen. Die von Cicero berichtete Hochschätzung des Landlebens sei wohl eher eine modisch-romantische Scheinachtung gewesen. "Im Grunde wurde jeder Handarbeit die menschliche und sittliche Würde abgesprochen."³²⁰

5.3 Die Aufwertung der Handarbeit in der Logik des Schalom

Die Wissenschaft ist sich weitgehend einig: Die jüdisch-christliche Kultur hat die körperliche und manuelle Arbeit deutlich aufgewertet und einen einzigartigen Beitrag zur Gleichstellung von Kopf- und Handarbeit geleistet.³²¹ Was hat Juden und Christen veranlasst, sich dermaßen von den Nachbarkulturen zu unterscheiden? Ein Blick in die Schöpfungsgeschichte gibt Aufschluss. Die biblischen Schöpfungsberichte ziehen keine Verbindung zwischen der Arbeit der Menschen und der Ernährung der Götter. Den Hauptgrund für diese Distanz zwischen Gottesbeziehung und Kulturarbeit sieht Rainer Albertz in der Tatsache, dass Israel seine entscheidenden Erlebnisse mit Jahwe gemacht hatte, bevor es in die Ackerbauerkultur eintrat und einen dauerhaften Kult am Tempel errichtete.³²² Die biblischen Schöpfungsberichte sehen demzufolge in der Arbeit lediglich eine Bedingung menschlicher Existenz. Gott schafft den Menschen nicht, um sich zu entlasten.³²³

³¹⁸ Seneca, Ep. 88, 1-2: *cetera pusilla et puerilia sunt* zit. nach SENECA 1965.

³¹⁹ AUER 1966, S. 31.

³²⁰ AUER 1966, S. 32.

³²¹ Diese neue Bewertung der Arbeit gehört zu den historischen Leistungen des christlichen Mönchtums. Während die Arbeit in der Antike als *neg-otium*, als Un-ruhe und Störung der Muße betrachtet wurde, schätzte das Mönchtum ihren hohen asketischen und spirituellen Wert.

³²² Vgl. ALBERTZ 2003a, S. 10f.

³²³ Claus Westermann betont, dass in den sumerisch-babylonischen Erzählungen von der Menschenschöpfung der Mensch erschaffen wurde, um 'das Joch (der Götter) zu tragen', das heißt um sie zu bedienen, und ihnen die schwere tägliche Arbeit abzunehmen. Die Erschaffung des Menschen zielt dabei von vornherein auf den Kult, auf das *colere* im Sinn des stetigen Bedienens der Götter. Im Gegensatz dazu sei in Genesis 1,26 die Erschaffung des Menschen auf ein innerweltliches Tun, das Beherrschen der Tiere, bezogen. Die damit beschriebene und ermöglichte Herrschaftsordnung trage den Charakter der Weltlichkeit: „Das Ziel der Menschenschöpfung ist von dem Bezug auf das Göttergeschehen abgelöst und auf die Erde und irdisches Geschehen bezogen“. WESTERMANN 1976, S. 219.

In der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Genesis 1) wird Gott selbst tätig, um sein Schöpfungswerk in sechs Tagen zu erledigen und in der Gestalt eines Töpfers, also eines Handwerkers, Menschen zu formen. Die Bestimmung des Menschen zur Arbeit wird mit dem göttlichen Schöpfungswillen gekoppelt: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen... Sie sollen herrschen ...“(Genesis 1,26). Diese Bestimmung wird im göttlichen Auftrag an die Menschen umgehend wiederholt: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“(Genesis 1,28) Der Schöpfer legt sein Werk damit in die Hände des Menschen. Sie werden zu Beteiligten am Projekt der Schöpfung. Arbeit wird zur Mitarbeit am Werk Gottes.

Im Ganzen zeigen die biblischen Schöpfungsberichte damit eine nüchterne Beurteilung der (Hand-)Arbeit. Sie wird nicht verachtet, aber sie steht auch nicht im Mittelpunkt der Schöpfung. Ihr gegenübergestellt ist im priesterschriftlichen Text in Genesis 2,2f die Ruhe. Gott zeigt sich nicht als ständig schaffender, allzeit potenter, unermüdlicher Arbeiter, sondern auch als Ruhebedürftiger. Tätigsein ist nicht alles, es braucht auch den siebten Tag, den Schabbat, als Ruhetag. Der Schöpfer selbst ist Tätiger und Ruhender. Nach diesem Bilde schafft er den Menschen.

Es könnte sein, dass der Aspekt des göttlichen Schöpfungshandelns die Höherbewertung nicht nur der Handarbeit, sondern insbesondere der künstlerisch kreativen Berufe befördert hat. Wer heute einen `Kreativ-Beruf` ausübt, hat so etwas wie den `Himmel der Berufswelt` erreicht. Immerhin werden kreative Menschen wie Maler, Bildhauer, Musiker, Designer u.a. heute zum Teil `vergöttert`. In ihrem Tun setzt sich anschaulich die kreative, schöpferische Tätigkeit Gottes auf Erden fort. Schöpfung wird in dieser Perspektive als kreativer, `neuschöpfender` Prozess verstanden. Die reproduktive Handarbeit, das Putzen, Saubermachen und Reparieren ist dem im wahrsten Sinne `nach-geordnet`. Aufgeräumt wird hinterher. Das hat keine `göttliche` Qualität, sondern ist rein irdische Plackerei – jenseits von Eden.

Bei genauerer Lektüre des ersten biblischen Schöpfungsberichtes zeigt sich jedoch diese Lesart als einseitig. Denn im ersten Kapitel der Genesis beschreibt lediglich der erste Vers eine `Neuschöpfung`: „Am Anfang schuf Gott den Himmel und Erde“(Genesis 1,1). Was darauf folgt ist eine `Neuordnung` einer Erde, die am Anfang `Tohuwabohu` war, oder wie Buber/Rosenzweig übersetzen: „Irrsal und Wirrsal“(Genesis 1,2). Gott scheidet zwischen Licht und Finsternis (Genesis 1,4), zwischen Wasser unterhalb des Himmelsgewölbes und oberhalb des Himmelsgewölbes (Genesis 1,7), zwischen Wasser und Trockenem (Genesis 1, 9f). Gott schafft Ordnung auf der wirren und irren Erde, er sortiert und weist den Lebewesen ihre Orte und Umgebungen zu. Dieses Bild des Schöpfungsprozesses knüpft nicht an philosophische Spekulationen über die Frage, wie aus dem Nichts etwas werden könne an, sondern baut auf mythologischen Bildern auf. Zentral für die altorientalischen Mythen war die Vorstellung eines Chaosdrachens, der als Macht des Dunklen und der Zerstörung den Kräften des Lichtes und der Ordnung entgegengesetzt ist. Diese Macht sah man vor allem im Meer und im Toben des Unwetters mit Staubstürmen und Schlammfluten verkörpert. Israel hat die

Vorstellung des Chaosdrachen immer mehr depersonalisiert und damit dem Meer und dem Gewitter den Charakter von Naturphänomenen zugeschrieben. Adaptiert wurde jedoch die Vorstellung Gottes als eine Macht des Lichtes und der Ordnung, der die Welt vor der zerstörenden Kraft des Chaos schützt.³²⁴

An diesem Werk Gottes arbeiten täglich alle Menschen mit, die die Welt vor einem Überhandnehmen von Schmutz und Staub schützen. Der französische Soziologe Jean-Claude Kaufmann hat in seiner Untersuchung zur Hausarbeit festgestellt: „Tag für Tag erschaffen sich Menschen mit diesen und tausend anderen Gesten aufs neue die Grundlagen eines Systems von ungeheurer Komplexität, ein Ordnungs- und Klassifikationssystem, das jedem Ding seinen genauen Platz innerhalb einer größeren Ordnung zuweist, die, trotz ihrer scheinbar geringen Bedeutung, die Grundlage jeder Zivilisation bildet.“³²⁵ In dieser Sicht sind auch die 'Putzfrauen' und 'Müllmänner' Mitwirkende am göttlichen Werk der Bewahrung der Welt vor dem Chaos. Christen haben deshalb guten Grund, die sich ständig wiederholende Handarbeit des Aufräumens, Säuberns und Putzens wertzuschätzen.

Nicht nur die Schöpfungstheologie ermöglichte Israel eine eigene Bewertung der Arbeit und damit auch der manuellen Arbeit. Auer sieht auch in der Bundestheologie und im Gedanken der Erwählung die Ermöglichung eines neuen Verständnisses der Arbeit. Die in der Rede vom Bund Gottes mit den Menschen enthaltende Idee der Gleichheit aller Mitglieder des Volkes, das durch den Bund ermöglichte unbegrenzte Vertrauen des Volkes und des Einzelnen auf Gottes Hilfe und die daraus zu folgernde radikale Unterwerfung allen Tun und Leidens unter den göttlichen Willen habe dem Streben nach Erwerb von Gütern, deren Besitz die Existenz der Familien und der Geschlechterreihen sicherte, eine ethische Wertschätzung ermöglicht.³²⁶

Auer weist darauf hin, dass in der hebräischen Bibel Begriffe wie 'Sendung' oder 'Berufung' nicht nur im Hinblick auf Propheten und Priester, sondern auch bezogen auf den Werkmeister des Heiligen Zeltens (Exodus 31,2), auf den Arzt (Sirach 38,2.4) oder auf den Ackerbauern (1 Samuel 8,16) benutzt werden. Darin ist nicht nur bereits ein Anklang an das heutige Berufsverständnis zu erkennen.³²⁷ Für Auer ist dies auch ein Beleg für die Gleichstellung von körperlicher und geistiger Arbeit.

Jesus hat keine eigene Theologie der manuellen Arbeit formuliert. Aber in der Situation, die die Kirche im Rückblick als ihre Gründungsstunde beschreibt, brachte er auf eine überraschende und für die JüngerInnen schockierende Form die Handarbeit ins Spiel. Um den Aposteln die Füße zu waschen und abzutrocknen, um selbst 'Hand an zulegen', greift er zu einem Leinentuch, das ihm als Schutz- und als Abwisch Tuch in einem dient, so wie heute

³²⁴ Vgl. KEEL 1984, S. 43-45.62 Auch der zweite, jahwistische Schöpfungsbericht betont den Ordnungsauftrag des Menschen, indem er den Menschen die Tiere benennen läßt. In diesem Akt geht es, wie Claus Westermann herausarbeitet, nicht um eine Art magischer Machtausübung über die Tiere, sondern um einen Akt des Ordnen und Bestimmens – diesmal mit Hilfe der Sprache, vgl. WESTERMANN 1976, S. 311.

³²⁵ KAUFMANN 1999, S. 19.

³²⁶ AUER 1966, S. 36.

³²⁷ AUER 1966, S. 36.

noch zahlreiche Kittel und Schürzen, auch im Altenheim. Die Reliquie dieser 'Heiligen Schürze' wird heute in Kornelimünster bei Aachen gezeigt. Sie erfährt gegenüber den 'Windeln Jesu' und dem 'Heiligen Rock', dem 'Turiner Grabtuch' und anderen Jesus-Reliquien eine relativ geringe Aufmerksamkeit. Dabei ist der Gebrauch dieser einfachen Arbeitskleidung mitsamt einer Waschschüssel im Abendmahlssaal deutlich belegt. Aber noch in der aktuellen Übersetzung der betreffenden Stelle in Johannes 13,4 zeigt sich, wie schwer sich seine JüngerInnen noch heute damit tun, dass Jesus hier mit einer 'weiblich/sklavischen' Dienstkleidung beschrieben wird. Die Lutherübersetzung greift deshalb nicht zur weiblichen Form 'Schürze', sondern zur männlichen Form: „da stand er vom Mahl auf, legte sein Obergewand ab und nahm einen Schurz und umgürtete sich.“ Kaum eine Pflegekraft würde, wenn sie einer Person beim Waschen hilft, sagen, dass sie sich dafür 'umgürtet'. Aber auch die Einheitsübersetzung meint, Jesus „umgürtete sich mit einem Leinentuch.“ Im griechischen Text steht dafür das Wort *διαζώννυμι* (*diazónnumi*). Menges Wörterbuch führt zwar auch als Hauptbedeutung 'umgürten'³²⁸ an, stellt jedoch direkt daneben 'umschürzen' und 'schürzen'. Letztere Übersetzung wäre jedoch zutreffender, denn das Objekt ist ein *λέντιον* (*lention*), was man mit Leinentuch, Handtuch, grobes Tuch übertragen kann. Warum also nicht wie die Bibel in gerechter Sprache übersetzen: „[Er] nahm eine Schürze und band sie sich um“, so wie es heute noch viele Menschen tun, die Handarbeiten verrichten, bei denen die Alltagskleidung nicht nass oder schmutzig werden soll.³²⁹ Die Kirche tut sich schwer mit dieser Schürze Jesu. Das zeigt sich auch im sonntäglichen Gottesdienst, in dem der Priester *in persona Christi*, d.h. als Repräsentant Christi das Abendmahlsgeschehen vergegenwärtigen soll. Auf die wörtliche Wiedergabe der Abendmahlsworte in dieser Situation hat die Kirche immer großen Wert gelegt. Auch die Materie, Wein und Brot, durfte nie durch anderes ersetzt werden. Nur die Kleidung und die Waschschüssel 'fielen unter den Tisch' (mit Ausnahme in der Gründonnerstagsliturgie).

Dabei geht es, wenn man das Evangelium als Absage an eine Logik der Ehre liest, nicht um Nebensächlichkeiten. Das wird aus zwei Hinweisen deutlich. Adel-Theodor Khoury sieht in der liturgischen Kleidung (Paramente) des Priesters in religionsphänomenologischen Perspektive eine „Rüstung gegen den Feind“. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die byzantinische Chrysostomos-Liturgie, in welcher der Priester beim Anlegen des Gürtels betet: „Gepriesen sei Gott, der mich mit seiner Kraft gürtet, der meine Wege untadelig gemacht hat.“ Beim Anlegen des Epimanikion: 'Deine Rechte, Herr, hat sich kraftvoll mit Herrlichkeit bedeckt. Deine rechte Hand, Herr, hat die Feinde zerschmettert. In der Fülle deiner Herrlichkeit hast du die Feinde zermalmt.' Und beim Epigonation: 'Gürte dein Schwert an deiner Seite, Mächtiger, in deinem Schmuck und deiner Schönheit. Spanne den Bogen, schreite mit

³²⁸ Es handelte sich wahrscheinlich nicht um einen heute assoziierten Ledergürtel, sondern um ein Stoffband, wie es noch heute in der liturgischen Kleidung der Ostkirche als *Zoni* (*ζώνι*) getragen wird. SCHOPPHOFF 2009.

³²⁹ Die frühmittelalterliche, altsächsische Evangelienübertragung des Heliand (1. Hälfte 9. Jh.) lässt das 'Umschürzen' einfach weg. Stattdessen zeigt sie einen Herrn, der sich auch noch beim Dienen bedienen lässt: „Da rief der Herr und wünschte der Waltende, ihm Wasser zu bringen, lauter und lau. Und voll Liebe erhob sich Jesus vom Mahl, und den Jüngern wusch er die Füße mit der Hand und umfing sie mit dem Leintuch, trocknete sie treulich.“ KUNZE 1925, S. 94.

gutem Erfolg voran, herrsche um der Wahrheit willen, deine Rechte wird dich wunderbar lenken.“³³⁰ Man darf sich fragen, was eine solche Semantik zur Friedensfähigkeit der Gläubigen beiträgt.³³¹ Zumindest wird deutlich, in welcher Sprache der `Gürtel' seine ureigene Heimat hat. Ein zweiter Hinweis kann die Sorge, dass in der kirchlichen Überlieferung des Geschehens im Abendmahlssaal etwas Entscheidendes `unter den Tisch gefallen' ist, verstärken. Statt, dass der Priester `in persona Christi' selber eine Waschschüssel in die Hände nimmt, bringen Mess-`Diener' ihm in der Eucharistiefeier eine Schale, in der er sich die Hände waschen kann. Dabei hatte Jesus, als er sich nicht zu schade zeigte, um selbst schmutzige, reproduktive, körperliche Arbeit zu leisten, eine klare Botschaft vermittelt: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe“ (Johannes 13,17). Frei übertragen könnte dies heute heißen: „Ich habe mir die Schürze umgebunden, damit auch ihr euch die Schürzen umbindet und mit den eigenen Händen reproduktive Handarbeiten erledigt, so wie ich es gemacht habe.“

Auch wenn die Schürze Jesu in der Erinnerungskultur seiner Kirche keine große Rolle spielt, dürfen ChristInnen damit rechnen, ihr an einer entscheidenden Stelle wieder zu begegnen. Im Gleichnis vom treuen und vom schlechten Knecht legt Jesus seinen JüngerInnen nahe, in der Erwartung des Herrn wachsam zu sein: „Selig die Knechte, die der Herr wach findet, wenn er kommt! Amen, ich sage euch: Er wird sich gürteln, sie am Tisch Platz nehmen lassen und sie der Reihe nach bedienen.“ (Lukas 12,35-37) An dieser Stelle beugt sich die Lutherbibel dem offensichtlichen Kontext und schreibt: „er wird sich schürzen“. Denn zum Essen anreichen braucht man keinen Gürtel, sondern eine Schürze, oder man schürzt sein langes Gewand hoch. So wird die Schürze des Abendmahlsaaes den wachsamsten JüngerInnen beim endzeitlichen Festmahl im Himmel, dem Bild für den umfassenden *Schalom* Gottes, wieder begegnen. ChristInnen, die hoffen, am Ende der Zeiten einem Schürze-tragenden Gott zu begegnen, dürfen dieses Kleidungsstück schon heute mit Freude tragen.

Diese Irritation des antiken, die Handarbeit abwertenden Arbeitsethos findet sich noch an anderen Stellen der griechischen Bibel. Die Herkunft Jesu (Markus 6,3) und seiner JüngerInnen aus Handwerkerfamilien, bzw. ihre fortgesetzte Handarbeit, z.B. als Zeltweber (Apostelgeschichte 18,3) werden nicht verschwiegen. Welche Zumutung die Zugehörigkeit zu einer Handwerkerfamilie in einer Kultur der Ehre darstellt, wird an der ersten Übersetzung des Evangeliums in die germanische Welt deutlich. Im `Heliand', einer in Gestalt einer nordischen Saga gefassten frühmittelalterlichen Evangeliendichtung, wird der Zimmermann Josef zu einem Adligen aus dem ruhmreichen Geschlecht Davids. Die Übersetzer waren offenbar besorgt, dass ein im Stall geborener Zimmermannssohn für ihre Adressaten uninteressant sei. Deshalb umgaben sie die Geburt Jesu mit Begriffen, die auf eine edle Abstammung hindeuten, wie `Geschlecht', `Geburt', `Haus', `Sippe'.³³² Solche Ehre-geleiteten Interpretatio-

³³⁰ KHOURY 1976, S. 372.

³³¹ Die Feststellung Georg Baudlers, dass das griechisch-abendländische Denken die Gewaltfaszination sublimiert habe, trifft wohl auch hier zu, ebenso wie sein Satz: „Doch auch eine sublimierte Gewalt bleibt Gewalt.“ BAUDLER 1991, S. 358.

³³² Vgl. GRIGORE 2011, S. 59f.

nen des Evangeliums leben bis in die heutigen Tage fort. In einem im Jahre 2008 auf Deutsch erschienenen Werk über den Adel und vergleichbare traditionelle Eliten benutzt Plinio Corrêa de Oliveira unter Berufung auf Ansprachen von Papst Pius XII. an das Patriziat und an den Adel von Rom ähnliche Denkmuster. Der Papst habe in den genannten Reden die legitime Rolle des Adels in einer auf Naturrecht und Offenbarung fußenden Soziallehre hervorgehoben. Die Auswirkungen ideologischer Revolutionen, zweier Weltkriege und sozialökonomischer Krisen hätten viele Adelige in bescheidene Verhältnisse gebracht. Diesen rufe der Papst an mehreren Stellen die ehrenhafte Ähnlichkeit mit dem Schicksal des heiligen Josef, des 'Fürsten aus dem Hause Davids', in Erinnerung: Auch er habe als bescheidener Zimmermann immerhin dem fleischgewordenen Worte als gesetzlicher Vater, und der Königin aller Engel und Heiligen als keuscher Gatte gedient.³³³ Auch in der Verfolgung Josefs durch böse Mächte und die Situation des Adels nach 1789 sieht der konservative, in Sao Paulo geborene und verstorbene katholische Publizist Oliveira (1908 -1995) offenbar Parallelen zur biblischen Josefsgestalt. Er erhebt daraus, wie er selbst sagt mit „abgeklärter Unerschrockenheit“ weitreichende Forderungen: „In unserer Zeit, in der die vorrangige Option für die Armen zur Notwendigkeit wurde, ist auch eine vorrangige Option für die Adelligen unentbehrlich geworden.“³³⁴ Damit wird deutlich, dass das Vertuschen oder die Betonung der Handwerkerherkunft Jesu mitten in aktuelle und tiefgreifende gesellschaftliche Konflikte hineinführt.

Die Wertschätzung der Handarbeit, das wird hiermit auch deutlich, stellt einen entscheidenden *Schalom*-Impuls des Evangeliums gegenüber einer Kultur der Ehre dar. Denn wo die äußerliche Ehre in den menschlichen Beziehungen der Anerkennung der Würde der Person weichen muss, bleibt kein Raum mehr für die Unterscheidung ehrenhafter und unehrenhafter Arbeit. Dass diese Botschaft bei seinen Jüngerinnen und Jüngern angekommen ist, zeigt die Anweisung des Paulus „Ein jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat.“ (1 Korinther 7,20). Damit ebnet er den antiken Unterschied zwischen Hand- und Kopfarbeit ein. Entscheidend ist nicht die Art der Arbeit, die jemand verrichtet, sondern die Gemeinschaft mit Christus.³³⁵ Mit seiner Aufforderung: „Alles, was ihr in Worten und

³³³ OLIVEIRA, PLINIO CORREA DE 2008, S. 32f.

³³⁴ Die für die meisteneinige Leser absurd erscheinende, aber dennoch ernstgemeinte Forderung begründet Oliveira wie folgt: „Diese Behauptung mag absurd erscheinen, wenn man bedenkt, daß theoretisch die Lage eines Arbeiters eher an Armut erinnert als die eines Adelligen und daß bekanntlich viele Adelige über ein großes Vermögen verfügen. Ja, manchmal ist es wirklich ein großes Vermögen. Aber man darf nicht vergessen, daß die Steuerbehörden gewöhnlich erbarmungslos an diesem Vermögen nagen. Und so müssen wir immer wieder betroffen mit ansehen, wie die Besitzer notgedrungen einen guten Teil ihrer Villen und Herrenhäuser in Hotels oder Touristenunterkünfte verwandeln, während für sie selbst nur noch ein Teil des Familienwohnsitzes übrig bleibt. Es gibt auch Paläste, in denen der Besitzer gleichzeitig als Konservator und Fremdenführer – oder gar als Barmann – fungiert, während seine arbeitsame Gattin oft durchaus einfache Arbeiten verrichtet, um das Haus ihrer Vorfahren sauber und vorzeigbar zu halten. Ist gegenüber einer solchen Verfolgung, die übrigens auch andere Formen annehmen kann, wie etwa die Aufhebung der Majorate und die Zwangsteilung der Erbgüter, nicht eine vorrangige Option für die Adelligen angebracht?“ OLIVEIRA, PLINIO CORRÊA DE 2008, S. 27–29 Eine solche Argumentation, in der Handarbeit als Indiz für Verfemung und Statusverlust Mitleid hervorrufen soll, wirkt auf der Folie einer demokratisch-egalitären Gesellschaft bizarr und erst recht vor der des Evangeliums, ist aber in der Logik der Ehre konsequent.

³³⁵ Dieter Zeller verweist auf die ähnliche kynisch-stoische Auffassung, dass ethnische und soziale Differenzierungen an sich keine sittliche Bedeutung haben. Vgl. ZELLER 2011, S. 250f. Auch die Stoa lehrte, schwierige

Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn. Durch ihn dankt Gott, dem Vater!“ (Kolosser 3,17) hat Paulus nachhaltig auf das christliche Berufsverständnis eingewirkt. Denn auch hier wird der Gegensatz zwischen körperlicher und geistiger Arbeit zugunsten eines größeren Zieles eliminiert.

Die Autorität des Paulus in dieser Frage spiegelt sich auch in der Hochschätzung der Handarbeit durch Johannes Chrysostomus (347-407). Dieser Kirchenlehrer auf dem Bischofsstuhl von Konstantinopel, der selbst wiederum wie kaum ein anderer seiner Zeit auf die Resonanz seiner Mitchristen stieß,³³⁶ beruft sich in seiner Wertschätzung der Handarbeit ausdrücklich auf Paulus: „Sieh, auch Aquila und Priscilla waren verheiratet und leuchteten doch gewaltig hervor, obgleich ihr Beruf nicht gerade glänzend war; sie waren nämlich Zeltmacher. Aber ihre Tugend verdeckte alles und machte sie glänzender als die Sonne. Weder ihr Handwerk noch das Joch der Ehe war ihnen zum Schaden.“³³⁷ Was sich hier bei Chrysostomus zeigt, ist eine weitreichende Wertschätzung des 'gewöhnlichen Lebens'. Dieser revolutionäre Impuls zur Neubewertung des 'guten Lebens' einschließlich der Handarbeit darf sicher zu den zentralen Beiträgen des Christentums zur europäischen Geschichte gerechnet werden.

Dabei war die Ausformulierung einer eigenen Berufsethik in jesuanischer und apostolischer Zeit angesichts der Erwartung des baldigen Einbruchs der Gottesherrschaft zunächst nicht als vordringliche Aufgabe gesehen worden.³³⁸ Sie stellte sich erst den folgenden Generationen, die sich angesichts der nicht eintretenden Wiederkunft Christi eine längerfristige Zeitperspektive der Bewährung in der Welt und im Glauben in den Blick nehmen mussten.³³⁹ Es war wohl eher die alltägliche Praxis des Umgangs mit der Berufsarbeit und der Handarbeit im Besonderen, die eine langsame Veränderung der Perspektive auf die „gewöhnlichen Tätigkeiten“ einleitete und weniger eine ausgearbeitete Kritik an der herrschenden Berufsauffas-

lagen, wie zum Beispiel einen anstrengenden Beruf, als Ruf des Augenblicks bzw. der Notwendigkeit zu deuten. Gegenüber der stoischen Betonung der natürlichen Fähigkeit des Menschen, sich frei für seinen Stand zu entscheiden, geht es Paulus jedoch um den Ruf Gottes an den Menschen in seiner konkreten Verfasstheit in das von Christus erwirkte Heil. Auch Bernhard Lang versucht, die Nähe der Jesusbewegung zur Lehre der Kyniker zu rekonstruieren: LANG 2010. Wolfram Kinzig will in seiner diesbezüglichen Rezension in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung diesem Versuch nicht folgen und sieht in der jüdischen Herkunft und Umgebung Jesu bessere Hilfen zum Verständnis seiner Botschaft vgl. KINZIG 2010, S. 30.

³³⁶ „Keines anderen Kirchenvaters Schriften sind so viel gelesen und in einer solchen Fülle von Handschriften verbreitet worden wie die seinen. Er wurde früh auch ins Lateinische und dazu in verschiedene orientalische Sprachen übersetzt. [...] Er war ein typischer Vertreter seiner Schule, seiner Zeit und ihrer kirchlichen und asketischen Ideale.“ CAMPENHAUSEN 1977, S. 152.

³³⁷ CHRYSOSTOMUS 1964, S. 471.

³³⁸ Gustaf Wingren macht darauf aufmerksam, wie verwunderlich die Tatsache ist, dass die frühen Christen im Unterschied zu späteren apokalyptischen Bewegungen trotz der baldigen Erwartung des Gottesreiches in ihren Berufen und der gewöhnlichen Alltagsarbeit verblieben. Er sieht darin ein Nachwirken der jüdischen Wertschätzung des Leibes und der Arbeit. Das Vorbild Jesu und seiner Jünger, die körperlicher Arbeit nachgingen, könnte auch zur Erklärung dieses Phänomens beitragen. WINGREN 1980, S. 658

³³⁹ Alfons Auer stellt in Würdigung verschiedener Autoren der patristischen Literatur fest: "Die Väter sehen das ganze Berufsleben in klarer Ausrichtung auf Gott, der die Welt ins Dasein gerufen hat und unter dessen Augen sich darum alle Arbeit an ihr vollziehen soll. Jeder einzelne muß die ihm von Gott zugewiesene Stelle ausfüllen und sich bewußt bleiben, daß der Schöpfer in seinem irdischen Werk mitwirkt. Darum kann der Arbeitende wo immer er konkret auch stehen möge, ein Gott wohlgefälliges Werk vollbringen und zum Heil finden." AUER 1966, S. 44.

sung. Dass der 'neue Weg' der Christen praktische Konsequenzen zeitigte, lässt sich an Berichten wie dem des Theodoret von Cyrus ablesen, der über die Gemahlin des Kaisers Theodosius des Großen (379-395) schrieb: „So trug sie zum Beispiel für die körperlich Verstümmelten und an allen Gliedern Beschädigten mannigfaltige Sorge. Und sie bediente sich dabei nicht etwa der Hilfe ihrer Dienerschaft oder der Leibwache, sondern sie unterzog sich persönlich der Mühe, suchte deren Hütten auf und brachte jedem das Notwendige. So durchwanderte sie auch die Fremdenherbergen der Kirchen und pflegte die bettlägerigen Kranken mit eigener Hand, indem sie selbst die Töpfe in die Hand nahm, die Suppe verkostete, die Schüssel herbeibrachte, das Brot brach, den Bissen darreichte, den Becher ausspülte und alles andere tat, was sonst als Sache der Diener und Dienerinnen angesehen wird.“³⁴⁰

Erkennbar ist auch das Bemühen, den Kampf gegen die ursprüngliche Verachtung der Handarbeit nicht in eine Verachtung der geistigen Tätigkeiten umschlagen zu lassen. Anknüpfend an die paulinische Metapher vom Leib, an dem alle Glieder aufeinander verwiesen sind (Röm 12, 4) ermahnt der Einsiedlermönch Makarius der Ägypter (um 300 - 390): „Der Betende soll nicht richten über den Arbeitenden, weil er nicht betet. Der Arbeitende soll nicht über den Betenden urteilen: Jener verharret [im Gebete] und ich arbeite. Ebenso soll der Dienende nicht über einen anderen richten.“³⁴¹ Angesichts dieser Indifferenz gegenüber den beruflichen Tätigkeiten stellt Ernst Troeltsch für die alte Kirche fest: „Man wird sich dann auch nicht wundern, daß die aus Arbeit und Besitz hervorgehende Gliederung der Berufe und Stände eine theoretische Aufmerksamkeit und Kritik der Christen nie hervorgerufen hat.[...] Die Christen heben im eigenen Kreise und in religiöser Hinsicht die Unterschiede auf und lassen sie im übrigen bestehen.“³⁴² Auch wenn sich aus den neutestamentlichen Texten keine explizite Sozialkritik entwickelte, so fand die dort grundlegende neue Sicht der Handarbeit in der Praxis des Christentums immer wieder Resonanz. Viele kirchliche Reformansätze waren mit einer besonderen Wertschätzung der Handarbeit verbunden.

5.4 Christen zwischen Auf- und Abwertung der Handarbeit

Schon in der Überlieferung der Fusswaschung hat sich gezeigt, dass es zu einfach wäre, die Verachtung der körperlichen Arbeit von der Antike bis in die Gegenwart mit einer durchgängigen Hochschätzung der körperlichen Arbeit im Christentum zu kontrastieren. Trotz der oben referierten positiven Beiträge des christlichen Arbeitsethos zur Aufwertung der Arbeit³⁴³ und der Handarbeit, lassen sich auch gegenläufige Tendenzen beobachten. Obwohl der Apostel Paulus sich rühmt, seinen Lebensunterhalt durch eigener Hände Arbeit zu verdienen (1.Korinther 4,12), wurden bis spätestens im 3. Jahrhundert die Leitungsämter in der Kirche offenbar von der Hand- und Erwerbsarbeit befreit. Der höhere Klerus lebte von den

³⁴⁰ THEODORET VON CYRUS 1964, S. 491f.

³⁴¹ MAKARIUS DER ÄGYPTER 1913, Rn. III.2 (S.16f) MAKARIUS DER ÄGYPTER 1913, Rn. 2 (S.16f)

³⁴² TROELTSCH 1994, S. 121.

³⁴³ Kritisch zu der Auffassung, dass sich unter dem Einfluß der jüdisch-christlichen Religion eine positive Wertung menschlicher Arbeit gegenüber einer orientalischen und später durch Platon auch im Okzident sich durchsetzende Abwertung der Arbeit dominieren konnte: G. Kehrer, Art. Arbeit in: KEHRER 1990.

Zuwendungen der Gläubigen. Der Grund dafür ist zum einen im praktischen Anwachsen der Verpflichtung zu leitenden Tätigkeiten zu suchen. Eine andere Begründung dürfte ebenso eine Rolle gespielt haben. Mit der Entstehung des mönchischen Lebens, die parallel zur Entwicklung des Christentums zur Staatsreligion verlief, erwuchs ein neues Verständnis von Berufung. Nach der Idee der Staatsreligion waren prinzipiell alle Staatsbürger in das Christentum eingeschlossen. Um einen Unterschied zu markieren, wurde nun Berufung zu einer besonderen 'Herausberufung' in einen eigenen Stand gedeutet. Dieses Bewusstsein festigte sich durch eine spezifische Liturgie, in der der Mönch zu einem neuen und anderen Leben geweiht wurden, das sich von dem der Masse der Menschen abhob. Unter dem Einfluss des Neuplatonismus erklärt man diesen mit dem biblischen Gleichheitsgedanken kaum in Einklang zu bringenden Standesunterschied mit der Unterscheidung einer leiblichen und einer geistlichen Ebene.³⁴⁴

Der Mönch und davon abgeleitet, die kirchlichen Amtsträger, die in der Antike häufig aus dem Mönchtum rekrutiert wurden, bildeten nun die 'geistlichen Berufe', denen das Kirchenvolk (griech.: *laos*), die 'Laien' in den weltlichen Tätigkeiten gegenüberstanden. Verbunden mit dieser Unterscheidung war – dem platonischen Denken entsprechend – ein Gefälle von der geistlich höherstehenden Ebene zu der niedrigeren weltlichen Ebene.³⁴⁵ Der Begriff der *vocatio* als Berufung, Stand und Lebensaufgabe wurde folglich im Mittelalter vor allem auf das Klosterleben und den geistlichen Stand bezogen.

Dieses Verständnis führte auch zu Neuinterpretationen biblischer Texte. In der Geschichte von Marta und Maria (Lk 10,38-42) sah man nun eine Bestätigung des Vorzugs der hörenden, kontemplativen Lebensweise der Maria, „die den guten Teil erwählt habe“, gegenüber der in der Welt arbeitenden Marta.³⁴⁶ Damit wurde in diese Erzählung „der griechische Gegensatz vom aktiven und kontemplativen Leben eingetragen“.³⁴⁷ Die ursprüngliche Pointe des Texts wurde auf diese Weise verfehlt. Sie liegt nach Schürmann darin, dass der Evangelist die Wichtigkeit, auf Jesu Wort zu hören, an einem der höchsten Werte der orientalischen Kultur illustriert: der Gastfreundschaft. Selbst sie müsse hinter dem 'Hören auf das Wort' zurückstehen.³⁴⁸ Auch die Erzählung vom reichen Jüngling (Lukas 18,18-27) wurde jetzt so verstanden, als sei ein Leben in 'Vollkommenheit' nur unter der Befolgung des Rates 'alles zu verkaufen', also in Armut zu leben, möglich.³⁴⁹

Gegenläufig zu dieser Entwicklung formulierte Benedikt von Nursia (480-543) in seiner Mönchsregel die Bindung des kontemplativen Lebens an das aktiv tätige Leben.³⁵⁰ In der

³⁴⁴ Vgl. WINGREN 1980, S. 660.

³⁴⁵ Der Abt Adamnanus spricht von einem 'homunculus saecularis', einem weltlichen Menschlein, womit an dieser Stelle der Laie im Gegensatz zum Priester evtl. auch ein Christ im Gegensatz zum Heiden gemeint ist. BISCHOF ARKULF/ABT ADOMNANUS 1979, S. 416.

³⁴⁶ So, und im Gegensatz zu der folgenden Auslegung, vgl. zum Beispiel: HANK 1995, S. 69f.

³⁴⁷ SCHÜRMANN 1994, S. 161.

³⁴⁸ Vgl. SCHÜRMANN 1994, S. 164.

³⁴⁹ Vgl. WINGREN 1980, S. 660.

³⁵⁰ Walter Dirks stellt das 'bäuerliche' und 'handwerkliche' Ideal im Hintergrund der Benediktsregel heraus: "Er [Benedikt] war optimistisch und zukünftig, aber er setzte nicht auf die Städte und nicht auf die Heere: er

durch das benediktinische Mönchtum geprägten Formel *ora et labora* hat die Praxis der Gleichstellung von Gottesdienst und Arbeit die Kultur des Abendlandes nachhaltig geprägt. Aber auch innerhalb der benediktinisch geprägten Klöster war damit der Kampf um die Gleichwertigkeit von Hand- und Kopfarbeit noch nicht abgeschlossen. Die prinzipiell gewollte Verknüpfung von Gebet und Handarbeit drohte immer wieder, wie Thomas Ruster am Beispiel des Zisterzienserordens aufzeigt, zu zerreißen: „Zu den Prinzipien gehörte, dass auch die Mönche Handarbeit verrichten sollten - eine bemerkenswerte Durchbrechung der Regeln der mittelalterlichen Ständeordnung, die Adelige und Kleriker von der schweren körperlichen Arbeit ausnahm. Dass die Hauptlast der Arbeit schon bald den Konversen oder auch Lohnarbeitern übertragen wurde, zeigt, dass die Handarbeit der Zisterzienser kein Selbstzweck, sondern dem Ziel der Selbständigkeit des Klosters zugeordnet war. Es wurde schon bald klar, dass sich intensiver Chordienst der Mönche und kontinuierliche körperliche Arbeit nicht miteinander vertrugen; auch war die Arbeit auf den oft weit entfernten Klostergütern (Grangien) nicht mit der Teilnahme am Chorgebet zu vereinen.“³⁵¹ Der Vorzug des geistig-geistlichen Chordienst gegenüber der körperlichen Arbeit führte – wie Ruster hinzufügt – zu einem Zwei-Klassen-System und Spannungen im Verlauf der Ordensgeschichte.

An der Abschwächung der Verbindung von Gebet und Arbeit im klösterlichen Leben, die mit der oben beschriebenen Bewertung von Geist und Materie zu tun hat, entzündete sich wiederum die theologische Kritik z.B. eines Johannes Tauler (ca.1300-1361). Er will die Abspaltung des spirituell-geistlichen Lebens auf eine privilegierte von der Handarbeit befreite Berufsgruppe überwinden. Seine Predigten zielen auf eine mystische Frömmigkeit der Gottesfreundschaft, die sich auch von Christen im Alltagsleben verwirklichen lässt. Die Alltagsarbeit ist für ihn als *ruof*, als Anruf Gottes an den Menschen zu begreifen.³⁵² Diese erneute Entdeckung der Handarbeit als Ruf Gottes findet sich auch in der franziskanischen Bewegung bei Franziskus und der Heiligen Elisabeth. Sie, die sich als 'Hochgeborene' durch die Übernahme von gewöhnlichen Handarbeiten zum Spott und Ärger ihrer Umwelt machen, entdecken darin die wahre Nachfolge Jesu. Franziskus betont in seinem Testament ausdrücklich die Bedeutung der Handarbeit: „Ich arbeitete mit meinen Händen und will es heute noch, und ich verlange entschieden, dass alle andern Brüder Handarbeit verrichten, wie es sich ziemt.“³⁵³ Die Kleidung der Ordensmitglieder war deshalb einfach und an die zeitgenössische Arbeitskleidung angelehnt. Die zur Ordenskleidung gewählte Kutte war im Hochmittelalter das, was heute der 'Blaumann', der Berufskittel oder einfache Jeans sind.

setzte auf Bauern und Handwerker, und er konnte sich eine christliche Zukunft nur vorstellen als Lebens- und Arbeitsgemeinschaft von Bauern und Handwerkern. [...] Den scharfen Klassenscheidungen, der Kluft zwischen Stadt und Land, der Roheit des Landes und der politischen und theologischen Intellektualisierung der Hauptstädte setzte er seine autarke Zelle neuen Lebens entgegen, die den Landbau und das Handwerk, die geistige Arbeit und das Lob Gottes umschloß, in der die Stunden des Tages und die Wochen des Jahres auf eine ausgeglichene Verbindung dieser drei Elemente des seßhaften, friedlichen, brüderlichen Lebens aufgeteilt waren." DIRKS 1952, S. 127.

³⁵¹ RUSTER 2002, S. 37.

³⁵² LEPPIN 2001, S. 745.

³⁵³ FRANZ VON ASSISI 1997, S. 549.

Der franziskanische Ruf in die Nachfolge Jesu hat viele Menschen ergriffen. Dass das Vorbild Jesu noch mehr Nachahmer finden könnte, bringt der Gründer der Barmherzigen Schwestern, der heilige Vincenz von Paul (1581-1660) mit einem Augenzwinkern zum Ausdruck: "Für glanzvolle Taten findet Gott genügend Arbeiter; jedoch für unscheinbares Wirken - da braucht er noch viele."³⁵⁴ Die von Franz von Assisi und Vincenz von Paul geprägten Orden haben wesentlich dazu beigetragen, dass die durch die enge Anlehnung der höheren kirchlichen Ämter an die höfische Kultur entstandene tiefe Krise der Kirche nach der napoleonischen Zeit wieder überwunden werden konnte. Damals konnten die vincentinisch und franziskanisch geprägten Orden durch ihre praktische Handarbeit in Hospizen, Nähschulen und Siechenhäusern wieder Achtung vor kirchlicher Tätigkeit und Interesse am Evangelium in einer gegen Autoritäten zunehmend kritisch werdenden Gesellschaft zurückgewinnen.

In der agrarisch-handwerklichen Kultur des Mittelalters war die christliche Hochschätzung der Handarbeit mit dem Stolz der Handwerker und Bauern auf ihr Werk verschmolzen. Das Industriezeitalter erzeugte einen neuen hohen Bedarf an, in der Regel routinierter, gleichförmiger Handarbeit. Es hat eine eigene Klasse, die Arbeiterschaft, hervorgebracht. Auch der Arbeiter konnte mit Stolz die durch seine Arbeit erzeugten Maschinen und Gebrauchsgegenstände betrachten. Papst Leo XIII (1810-1903) erinnerte die Arbeiter in seiner ersten Sozialenzyklika *Rerum Novarum* (15. Mai 1881) an die christliche Wertschätzung der Handarbeit: "Die Besitzlosen aber belehrt die Kirche, [...] dass Handarbeit zum Erwerb des Unterhaltes durchaus keine Unehre bereitet."³⁵⁵ In der damaligen Ausbildung der kirchlichen Berufe hat sich diese Wertschätzung der Handarbeit jedoch nicht niedergeschlagen. Im restaurativen kirchlichen Klima des 19. Jahrhunderts setzte man in der Priesterbildung auf eine neuscholastisch gebildete, geistige Elite. Und bis in die Kämpfe um das Experiment der Arbeiterpriester in den 1950er Jahren in Frankreich zeigt sich die Auffassung, dass der Priester sich nicht 'die Hände schmutzig machen' soll.³⁵⁶ Dieselbe Auffassung führte in verschiedenen Männerorden zu einer wachsenden Distanz von Priestermönchen gegenüber Laienbrüdern.

Einen entscheidenden Gegenimpuls für die Wiederentdeckung der Bedeutung der Handarbeit als Nachfolge Jesu hat der Gründer der Kleinen Brüder und Schwestern vom Herzen Jesu, Charles de Foucauld (1858-1916) gesetzt. De Foucauld, ein französischer Adliger, hatte

³⁵⁴ VINZENZ VON PAUL 1960, S. 94.

³⁵⁵ LEO XIII., S. §20.

³⁵⁶ Die sich in den 1920er und 1930er Jahren in Frankreich und Belgien formierende Bewegung der Arbeiterpriester zielte auf eine stärkere Annäherung der Kirche und der Arbeiterschaft. Der Dominikaner Jacques Loew (1908-1999), der zu ihren Gründern zählt, arbeitete selbst als Hafenarbeiter in Marseille. Die Bewegung wurde vom Erzbischof von Paris, Kardinal Suhard (1874-1949) sehr gefördert. Nach dessen Tod wurde durch ein Dekret der römischen Seminarkongregation im Herbst 1953 verfügt, dass die Arbeiterpriester nicht länger als drei Stunden täglich in den Fabriken tätig sein und nicht mit Arbeitern zusammen wohnen dürften. Wenig später erklärte der Vatikan das Experiment für beendet. Nach Protesten eines großen Teils der betroffenen Priester und Weigerungen, sich der römischen Anordnung zu beugen, schickte der Pariser Kardinal Feltin ein Memorandum nach Rom mit der Bitte, das Missionswerk in abgewandelter Form bestehen zu lassen. Das Heilige Offizium beschloss dennoch das endgültige Verbot der Arbeiterpriester. Wie der Mailänder *Corriere della Sera* berichtete, war das Heilige Offizium zur Ansicht gekommen, die Arbeiterpriester-Bewegung habe in mancher Hinsicht den Charakter einer "abweichlerischen Bewegung in ketzerischem Sinne" angenommen. Vgl. Overall unerwünscht 2006, S. 34.

zunächst eine Laufbahn im Militär und der Wissenschaft eingeschlagen. Auf einer Pilgerfahrt ins Heilige Land im Winter 1888/89 erlebte er eine tiefgreifende Bekehrung. Er entdeckte die Bedeutung des verborgenen Lebens Jesu für sich, ein Leben, „das ich rätselhaft ahnte, als ich durch die Straßen von Nazareth wanderte, die auch die Füße unseres Heilandes als armer Handwerker berührt hatten“.³⁵⁷ Foucauld tritt zunächst in den Trappistenorden ein und wird in ein armes abgelegenes Kloster nach Akbes in Syrien gesandt. In diesem Kloster, das eine eigene Landwirtschaft betreibt und wo er täglich in die Feldarbeit eingespannt ist, kann er seine Sehnsucht, das verborgene Leben Jesu nachzuahmen, erfüllen. Als er aufgrund einer beginnenden Tuberkulose Ruhe einhalten muss, lehrt ihn der für die Wäsche zuständige Bruder zu flicken und zu stopfen. Foucauld schreibt darüber am 9. Januar 1893 an seine Cousine: „Wenn ich die Kleider der kleinen Waisen flicke, sage ich mir wie glücklich ich bin, eine Arbeit tun zu dürfen, wie sie im Hause in Nazareth üblich war.“³⁵⁸

Bei einem zweiten Aufenthalt in Nazareth im Jahr 1897 arbeitet er als Hausknecht in einem Klarissenkloster. In einer Meditation beschreibt er die Antwort Jesu auf seine Frage, wie er Erniedrigung üben solle: „Versuche also, vor den Augen der Welt nichts anderes zu sein, als was ich in Nazareth war, nicht mehr und nicht weniger. Ich war ein armer Arbeiter und lebte von meiner Hände Arbeit; man hielt mich für unwissend, ungebildet. Meine Eltern, Verwandten, Vettern, Freunde waren arme Arbeiter wie ich, Handwerker, Fischer. Ich redete mit ihnen wie einer von ihnen; kleidete mich wie sie, wohnte wie sie, ich aß wie sie, wenn ich mit ihnen zusammen war[...] Wie alle Armen war ich der Verachtung preisgegeben und weil ich in den Augen der Welt nur der arme Nazarener war, wurde ich so verfolgt, so schlecht behandelt bei meinem Auftreten in der Öffentlichkeit [...] Sei in ihren Augen dasselbe wie ich, mein Kind: unwissend, arm, von niedriger Herkunft; auch wie du wirklich bist, nämlich ohne Verstand, Talent und Tugend; suche dir in allem die niedrigsten Verrichtungen aus; aber bilde dennoch deinen Verstand. Es soll jedoch im Verborgenen geschehen und ohne dass die Welt es zur Kenntnis nimmt.“³⁵⁹

In der Meditation und Nachahmung des verborgenen Lebens Jesu in Nazareth entdeckte Foucauld immer stärker die Bedeutung der Einfachheit, der Armut und der einfachen Handarbeiten als Weg der Nachfolge Jesu. Daraus entstand der Wunsch, eine eigene Gemeinschaft zu gründen, die an diesem verborgenen Leben Jesu in Nazareth ihr Ideal ausrichtet. Sie sollte nicht mehr durch eine künstliche Trennung von manueller und intellektueller Arbeit geteilt sein. Die Arbeit sollte im Mittelpunkt der Gemeinschaft stehen und gerade die Teilnahme aller an der Handarbeit sollte die geschwisterliche Gleichheit in der Gemeinschaft fördern.³⁶⁰ Die Hochschätzung der Handarbeit war für Charles de Foucauld eng verbunden mit dem Ideal eines einfachen und armen Lebensstils. Es ist das gewöhnliche, das nicht-

³⁵⁷ Six 1966, S. 34.

³⁵⁸ Six 1966, S. 47.

³⁵⁹ Six 1962, S. 81.

³⁶⁰ Vgl. Six 1966, S. 47.

elitäre Leben Jesu, das ihn fasziniert und dem er in einer Welt der Ungleichheit und Spaltung eine heilende und ausstrahlend missionarische Kraft zutraut.³⁶¹

5.5 Handarbeit heute

Heute wird im Wandel zur Dienstleistung- und Wissensgesellschaft die produktive Industriearbeit immer stärker automatisiert und damit den Arbeitenden im wahrsten Sinne 'aus den Händen genommen'. Ein anderer Teil dieser Arbeit wird aus ökonomischen Gründen in Länder verlagert, wo Handarbeit weniger kostet. Im Land verbleibende Handarbeit wird damit zu einer Tätigkeit, die nicht automatisiert und nicht an die Ränder der hochentwickelten Zonen der Weltgesellschaft verlagert werden kann. Neben den im Land verbleibenden manuellen Tätigkeiten beim Bau und der Instandhaltung von Immobilien und Infrastruktureinrichtungen sind dies im wesentlichen Sorgetätigkeiten in den Bereichen der Kinderbetreuung, der Kranken-, Alten-, und Behindertenhilfe, sowie die hauswirtschaftlichen Tätigkeiten wie Essensversorgung und Reinigungsdienste im weiteren Sinne (Gebäude, Textilien). Da diese Tätigkeiten nicht verlagert werden können, aber dennoch unter hohem Preisdruck stehen, werden in diesen Bereichen Arbeitskräfte aus der Peripherie der hochentwickelten Zonen 'importiert'. An dieser Verlagerung von Handarbeit und der Rekrutierung von Handarbeitenden zeigt sich erneut die Abwertung der Handarbeit. Sie ist übriggebliebene Arbeit. Sie muss so billig wie möglich, gleich wo und gleich durch wen erledigt werden.

So bleiben bis heute die alten Vorbehalte gegen die Handarbeit erhalten und werden zum Teil noch verstärkt: erstens, dass Handarbeit schmutzig macht, zweitens, dass sie ungesund ist, drittens, dass sie keine besonderen Denkleistungen erfordert und viertens, - dies gilt allerdings nur für die reproduktive körperliche Arbeit - dass sie nichts Bleibendes schafft. In einer Gesellschaft, in der viele mit Schmutz zu tun hatten, spielte dies vielleicht eine geringere Rolle als heute, wo ein viel größerer Anteil an Arbeit sauber erledigt werden kann. Ähnliches gilt für die Verletzungs- und Gesundheitsgefahr. Handarbeit ist riskanter. Das Risiko einer Infektion ist in einem Altenheim größer als in einem Büro.³⁶² Man mag einwenden, dass auch die geistige Arbeit gesundheitliche Risiken durch sitzende Tätigkeit provoziert oder psycho-somatische Belastungen mit sich bringt. Die einseitige körperliche Beanspruchung geht aber auch mit vielen Handarbeiten einher - ebenso wie psychosomatische Belastungen.

³⁶¹ Der Samen, den Charles de Foucauld in der Christenheit der Moderne ausgeworfen hat, keimt langsam auf. Zur 'Geistlichen Familie Charles de Foucauld' zählen heute weltweit etwa 13.000 Mitglieder, die in 20 verschiedenen Gemeinschaften miteinander verbunden sind. vgl. GEISTLICHE FAMILIE CHARLES DE FOUCAULD 16.06.2014 Es gibt eine unbekannte Zahl von Menschen, die sich von seinen Schriften und seiner Lebensweise angesprochen fühlen. Fornet-Ponse zählt zu den Impulsen des Katakombenpaktes, einer Selbstverpflichtungserklärung für eine dienende und arme Kirche von Bischöfen während des II. Vatikanischen Konzils, auch einen Aufruf aus Nazareth von Paul Gauthier und seiner 'Bruderschaft der Gefährten des Zimmermanns Jesus von Nazareth'. FORNET-PONSE, S. 655.

³⁶² Das Infektionsrisiko ist nicht das einzige Gesundheitsrisiko der mit den Händen Tätigen im Altenheim. Die starke Strapazierung der Hände durch häufige Händedesinfektion, Feuchtarbeiten, Kontakt mit Einmalhandschuhen, Desinfektions- und Reinigungsmitteln hat spürbare Folgen. „Durch kleine Risse und ein Aufweichen der Oberhaut können vor allem leicht Abnutzungsektzeme entstehen. Zugleich wird die Haut anfälliger für Schadstoffe und Allergene. Ein schmerzhaftes Handekzem kann schließlich zur Berufsaufgabe zwingen.“ LEONIE VON MANTEUFFEL 2012, S. 469.

Angesichts der wachsenden Wissensbestände, die für die Arbeit in Wissensberufen erworben, reflektiert und ständig erweitert werden müssen, erscheint vielen das Erlernen alltäglicher manueller Tätigkeiten als ein 'Kinderspiel', das mit minimalen geistigen Voraussetzungen erledigt werden kann. Und schließlich gilt, dass in einer Zeit, in der immer weniger Menschen sich ein Leben jenseits des Todes vorstellen können, das Weiterleben im diesseitigen Werk eine höhere Bedeutung bekommt. Diesen Wunsch nach einer materiellen Verewigung in den eigenen Werken kann die reproduktive Handarbeit, die tägliche Reinigungs- und Versorgungsarbeit genauso wenig wie die Sorge- und Pflegearbeit erfüllen.

Die Verachtung der körperlichen Arbeit im Zeichen der neuzeitlichen Zunahme der Bedeutung des Wissens müssen die Menschen allerdings mit dem hohen Preis einer zunehmenden Vergeistigung und Abstraktheit der Arbeit bezahlen: „Die Weltlosigkeit, die mit der Neuzeit einsetzt, ist in der Tat ohnegleichen. Was in ihr an die Stelle der Welt getreten ist, ist das nur der Selbstreflexion zugängliche Bewusstsein, in dessen Felde die höchste Tätigkeit das Formelspiel des Verstandes ist.“³⁶³

5.6 Verantwortung für Handarbeit: Sorge um die Integrität des Menschen

Die Heimleitung steht nach diesem historischen Überblick im Schnittpunkt der historisch und aktuell gegensätzlichen Beurteilungen von Handarbeit: hier die in der Logik der Ehre verachteten reproduktiven und manuellen Tätigkeiten, dort die vom Christentum wertgeschätzte Handarbeit als Nachahmung des Schöpfers unter dem Vorbild Jesu und der Apostel als gleichberechtigtes Mitwirken in einer, nach dem Bild des menschlichen Körpers verstandenen Gemeinschaft. Es geht hier nicht um Nebensächliches oder Beliebiges. Das Christentum fordert zu einer klaren und weitreichenden Entscheidung heraus, wie Charles Taylor in seinem Werk über die Quellen der neuzeitlichen Identität formuliert hat: "Die Vorstellung, wonach das Leben der Produktion und der Reproduktion - der Arbeit und der Familie - den eigentlichen Ort des guten Lebens bildet, steht in entschiedenem Widerspruch zu den ursprünglich in unserer Zivilisation vorherrschenden Unterscheidungen. Denn sowohl nach der Kriegerethik als auch nach der platonischen Ethik gehört das in diesem Sinne aufgefaßte gewöhnliche Leben zum unteren Bereich und zu dem, was im Gegensatz steht zum unvergleichbar Höheren. Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens beinhaltet daher eine gegenüber diesen traditionellen Auffassungen und ihrem impliziten Elitedenken polemische Haltung."³⁶⁴ Nach Taylor wird in der Frage der Wertschätzung des gewöhnlichen Lebens ein Proprium des Christentums verhandelt. Es geht hier um eine Haltung, die einen Unterschied macht nicht nur zur antiken Umwelt, sondern mindestens so zu der heutigen. Taylor geht sogar noch weiter und sieht in der Integration dieser Idee in das neuzeitliche Konzept des Menschen ein wichtiges Unterscheidungskriterium gegenüber anderen Zivilisationen. "Nach meiner Überzeugung ist diese Bejahung des gewöhnlichen Lebens trotz aller Umstrittenheit und ihrer häufig säkularisierten Erscheinungsformen zu einer der wirksamsten Ideen der neuzeitlichen

³⁶³ ARENDT 2010, S. 408.

³⁶⁴ TAYLOR 2012, S. 49f.

Zivilisation geworden. Sie liegt unserer heutigen 'bürgerlichen' Politik zugrunde, der es in so hohem Maße um Probleme der Wohlfahrt geht, [...]. Dieses Gefühl der Tragweite des Alltäglichen im menschlichen Leben färbt - zusammen mit dem Folgesatz über die Wichtigkeit des Leidens - unser ganzes Verständnis der wahren Bedeutung der Achtung vor dem Leben und der Integrität des Menschen."³⁶⁵ Kurz gesagt, in der Frage der Handarbeit wird die Frage der Menschenwürde immer mit behandelt.

Die in der Wertschätzung der gewöhnlichen Handarbeit liegenden entscheidenden und unterscheidenden Möglichkeiten zu erkennen und mit den Mitarbeitenden so weit möglich zu verwirklichen, ist deshalb eine wichtige Aufgabe der Heimleitung. Die christliche Gleichgewichtung der Hand- und Kopfarbeit beruht auf der Betonung des übergeordneten Ziels der Arbeit an der beginnenden Wirksamkeit des Reich Gottes. Die Basisaufgabe der Leitung besteht deshalb auch in diesem Bereich in der Erinnerung an die zentrale Vision des *Schalom*. Wer dieses Ziel in den Blick nimmt und ihm die höchste Wertschätzung beimisst, muss weder die Arbeit der anderen noch die eigene Arbeit besonders gering- oder hochschätzen. Das Altenheim als Institution, in der sich ständig Hand- und Kopfarbeit im wahrsten Sinne des Wortes 'über den Weg laufen', ist ein prädestinierter Ort, um das christliche Verständnis der Handarbeit sichtbar werden zu lassen. Die Heimleitung steht damit für einen zentralen Aspekt der christlichen Verkündigung ein. Welche Bedeutung dies für ihre Rolle haben könnte, soll im Folgenden entfaltet werden.

5.6.1 Wertschätzung von hauswirtschaftlicher Sinnstiftung

Sinn zu vermitteln, gehört zu den zentralen Funktionen der Religion. Von der Kirche in der Moderne werden 'Sinnangebote' erwartet. 'Sinnstiftung' gehört zu den zentralen Aufgaben, die den Mitarbeitenden der Kirche zugewiesen werden und die sie nach ihrem Selbstanspruch in der Regel auch erfüllen möchten. Im kirchlichen Verständnis geschieht die Vermittlung von Sinn in der Regel durch zwei Funktionen, die Verkündigung und die Liturgie. Erstere ist eine überwiegend *verbale* Sinnstiftung durch die mündliche oder schriftliche Darlegung des Glaubens in der Katechese, der Bildungsarbeit oder die Predigt. Letztere zielt auf eine überwiegend *darstellende* Vermittlung von Sinn durch Riten, Zeichen und Symbole.

Wie die Analyse des Schöpfungsberichts gezeigt hat, geschieht Sinnstiftung aber auch auf einer ganz basalen Ebene des Ordners, indem die Dinge an ihren Platz gerückt werden. Die göttliche Sinnstiftung in der Welt beginnt als Ordnungsarbeit, als Umwandlung des Chaos in eine Ordnung, in der jedes Ding und jedes Lebewesen einen Sinn zugewiesen bekommt. Dort wo diese Ordnung gestört wird und auseinander zu brechen droht, droht zugleich Sinnverlust und Sinnlosigkeit. Ein Ding, das aus der Ordnung fällt und am falschen Ort liegt, 'macht keinen Sinn mehr'. Ein Mensch dagegen, der das Gefühl hat, zur rechten Zeit am rechten Ort zu sein, erfährt – nicht nur in der beruflichen Arbeit – Sinn.

Handarbeit, insbesondere hauswirtschaftliche Arbeit, erscheint in dieser Perspektive als die basale Konstruktion von Sinn. Insbesondere in der Arbeit mit Menschen, die an Demenz er-

³⁶⁵ TAYLOR 2012, S. 34.

krankt sind, oder die an Sehbehinderungen leiden, wird diese fundamentale Bedeutung von Ordnung für die Orientierung sichtbar. Im Wort 'Orientierung' klingt noch die Ausrichtung auf den 'Orient', den Ort des aufgehenden Lichtes, an. Ordnung, die Orientierung ermöglicht, schenkt damit auch eine Erhellung des Lebens. Mit der Abwertung hauswirtschaftlicher Handarbeit werden somit auch sinnstiftende Arbeiten abgewertet. Die Abwertung dieser Arbeiten folgt nicht der Logik des Friedens, die den Menschen Ruhe verschaffen will, indem sie Angst vor dem Chaos und der Sinnlosigkeit bannt, sondern der Logik der Ehre, die Arbeit nach dem Kontakt mit bestimmten Materialien bewertet.

Die Wertschätzung der Handarbeit als sinnstiftend ist insofern ein entscheidendes Kennzeichen einer Heimleitung, die die Botschaft vom Frieden verkünden will. Sie sieht in ihrem Haus ein exemplarisches Arbeitsfeld, in dem sie durch ihr Leitungshandeln den Segen der ordnenden und sinnstiftenden hauswirtschaftlichen Handarbeit vermitteln kann. Dies kann sich praktisch daran zeigen, dass sie nicht den Eindruck erweckt, in der Sorge um ihre 'Ehre' die eigenen Hände rein halten zu wollen. Durch regelmäßige exemplarische Mitarbeit in den verschiedenen Arbeitsbereichen des Hauses kann diese Haltung beglaubigt werden. So vermittelt sich ihr nicht nur ein lebendiges Bild der verschiedenen Tätigkeiten, die im Haus anfallen. Darüber hinaus kräftigt sie auch ihre Kontakte zu den Mitarbeitenden und vermittelt Verständnis für den Wert ihrer Arbeit.

5.6.2 Handarbeit als heilende Kommunikation

Im Altenheim bekommt die Arbeit mit den Händen noch eine besondere, tiefere Bedeutung, wenn sie in Pflegehandlungen zu einer direkten Berührung von Mensch zu Mensch führt. Die Hand wird in dieser Arbeit zu einem Organ der Kommunikation zwischen Menschen. Eine Pflegekraft beschreibt dies mit folgenden Worten: "Ich lege meine Hand auf ihren Bauch, um diesen Menschen wieder spüren zu können. Ich finde den Begriff 'behandeln' schön, weil da das Wort Hand drin vorkommt, das heißt Hand anlegen, heißt behandeln. Also den anderen ertasten, spüren, fühlen. Und dass ich mich darauf einlasse. Den Bauch eines Menschen anfassen zu dürfen, ist etwas sehr Intimes. Das ist eine gefühlsmäßige Begegnung, auch wenn sie nur ganz kurz sein darf."³⁶⁶ Die Hände der Pflegenden sind in dieser Sicht nicht nur Ausführungsorgane medizinischer Anwendungen und pflegerischer Verrichtungen, sondern Sender und Empfänger nonverbaler Botschaften, die wesentlich die Qualität einer Beziehung bestimmen.

Das Evangelium erzählt immer wieder von solchen 'Behandlungen' Jesu, die zeigen, wie der Schalom Gottes in der Einheit von Zuspruch und Be-Handlung, von Wort und Tat weitergegeben wird. In der Verwirklichung des *Schalom*-Auftrages kommt deshalb diesem manuellen Wirken eine besondere Bedeutung zu. Dabei ist es in der alltäglichen Praxis nicht einfach, diese Einheit von Wort und Tat heilsam zu gestalten. Ida und Hans Christian Piper berichten in ihrem Buch „Schwestern reden mit Patienten“ über die hohen Anforderungen, die für Pflegekräfte dadurch entstehen, dass sie sich gleichzeitig auf manuelle pflegerische Verrichtungen und verbale Kommunikation konzentrieren müssen. „Krankenschwestern reden mit

³⁶⁶ GANß 01, S. 18.

Patienten. Krankenschwestern werden von Patienten angesprochen. Aber fast nie geschieht dies während einer Ruhepause der Schwester. [...] nur in den seltensten Fällen wird die Krankenschwester sich ausschließlich konzentrieren können auf das, was sie hört. Ihr aktives Tun steht fast immer im Mittelpunkt. Das wird nicht nur der unerfahrenen Pflegerin so gehen – auch die routinierte Schwester braucht ein Stück Energie für ihre Hantierungen, eine Energie, die unweigerlich dem Zuhören abgezogen wird.“³⁶⁷ Wie die Autoren aufzeigen, kann die Aufmerksamkeit für das Ineinander von manuellem und verbalem Austausch durch Reflexion gefördert werden. Die Aufgabe der Leitung wäre demnach, Orte der Reflexion zur Verfügung zu stellen, damit die Pflegenden dem hohen Anspruch parallel verlaufender manueller Tätigkeiten mit verbaler Kommunikation gerecht werden können.

5.6.3 Handarbeit aus der Mitte des Leibes

Handarbeit ist nicht nur ein Medium der Kommunikation mit anderen, sondern kann auch ein Medium der Selbstreflektion und Meditation sein. Dieser Aspekt ist in verschiedenen spirituellen Traditionen betont worden. Heute ist es häufig der Zen-Buddhismus, der Menschen auf diese Dimension der Handarbeit aufmerksam macht. Aber es fehlt auch in der abendländischen Tradition nicht an Betonungen des engen Zusammenhangs von kontemplativem und handwerklich-tätigem Leben. Das „*ora et labora*“ der Benedikt-Regel kann auch im Sinne einer inneren Verschränkung manuellen und geistlichen Tuns gelesen werden. Eine solche Erfahrung der gegenseitigen Durchdringung von manueller Tätigkeit und Kontemplation beschreibt auch Charles de Foucauld im bereits oben zitierten Brief aus dem syrischen Kloster Akbes an seine Schwester: „Es ist die gewöhnliche Arbeit der Bauern, eine für die Seele unendlich heilsame Arbeit. Während sie den Körper beschäftigt, lässt sie dem Geist die Freiheit, zu beten und zu meditieren.“³⁶⁸ Nicht jede Handarbeit im Heim ist so ruhig und monoton, dass sie in einem meditativen Charakter erledigt werden kann. Aber manche Aufräum- und Reinigungsarbeiten könnten durchaus in einer solchen Haltung angegangen werden. Viele Menschen klagen heute über Unruhe und Hektik. Sie finden nicht die Zeit, aus der Mühle des Alltags herauszusteigen. Dies gilt auch und insbesondere für Mitarbeitende in der Altenhilfe. Hier wären Möglichkeiten zu suchen, auch in der Arbeit zur Ruhe zu kommen. Hilfreich ist es, wenn die Heimleitung selbst Erfahrungen mit Meditation einbringen kann. Für weitere Anleitungen und Impulse könnten Meditations- und ExerzitienbegleiterInnen auch zu In-house Schulungen eingeladen werden.

Andere körperliche Arbeiten haben eher sportlichen, bewegungsfördernden Charakter. In einer Zeit, in der der gesundheitliche Nutzen der Bewegung immer stärker betont wird, gilt es diese positiven Ressourcen der körperlichen Arbeit zugunsten der Mitarbeitenden zu erschließen. Körperliche Arbeit als Fitnessprogramm zu verstehen, heißt das Notwendige mit dem Gesunden zu verbinden. Die Kinästhetik, die Einübung von rückschonenden Hebe- und Lagerungstechniken und ähnliche Methoden sind in diesem Sinne als heilende Zuwendung zu den Mitarbeitenden zu verstehen. Wesentlich ist vor allem, wie eine entsprechende

³⁶⁷ PIPER 1993, S. 9f.

³⁶⁸ SIX 1966, S. 41.

Studie gezeigt hat, die Einstimmung in die körperliche Arbeit.³⁶⁹ Dies wiederum ist eine zentrale Führungsaufgabe.

Es wäre jedoch zu einfach, die körperlichen Arbeiten im Heim nur unter dem Aspekt wohlthuender Bewegung zu betrachten. Körperliche Arbeit bedeutet immer auch ein erhöhtes Risiko an körperlichen Beeinträchtigungen durch Überlastung oder Unfälle. In der Pflege sind es besonders die körperlichen Be- und Überlastungssituation, die die Gesundheit der Pflegenden beeinträchtigen. Wertschätzung körperlicher Arbeit zeigt sich darin, dass der Dienstgeber so viel wie möglich dafür tut, dass die Mitarbeitenden vor gesundheitlichen Beeinträchtigungen geschützt werden. Unfallverhütung, Einsatz von technischen Instrumenten beim Heben und Lagern sowie betriebliches Gesundheitsmanagement stehen in der Vision des *Schalom* nicht im Zeichen der Erhaltung eines knappen und teuren Humankapitals - dann wären sie in Zeiten eines entspannten Arbeitsmarktes möglicherweise unprofitabel und zu vernachlässigen. Vielmehr liegt die Motivation zur Gesundheitsförderung und -erhaltung in einem christlichen Altenheim in der Sorge für diejenigen, die das Zeugnis des 'handelnden' Christus mit dem eigenen Leib verkörpern. Es ist deshalb kontinuierlich auszugestalten.

5.6.4 Die Handarbeit in äußeren Zeichen wertschätzen

Eine vertiefte Reflexion über die Bedeutung der Handarbeit als Teil einer christlichen Lebenskultur kann der Heimleitung Gelegenheit geben, im Heimalltag bewusste Zeichen der Wertschätzung der Handarbeit zu setzen. Die im gesellschaftlichen Kontext eingeschliffene Höherbewertung von geistiger Tätigkeit sollte im katholischen Altenheim zu Gunsten einer Wertschätzung der gegenseitigen Verwiesenheit von Kopf- und Handarbeit korrigiert werden. Dies kann organisatorisch darin zum Ausdruck kommen, dass die Leitung keinen Unterschied in der Behandlung der verschiedenen, mehr oder weniger mit den Händen arbeitenden Personen macht. Auch die gleichmäßige Zuwendung gegenüber den unterschiedlichen Berufsgruppen und eine gleichwertige Beteiligung der Berufsgruppen am Informationsfluss und der Planung der gemeinsamen Aufgaben bringt diese Wertschätzung zum Ausdruck.

Die Wertschätzung körperlicher Arbeit zeigt sich auch darin, dass die zunehmende Spreizung der Gehälter von Hand- und Kopfarbeitenden begrenzt wird. Der Trend zur Ausgliederung 'niederer Tätigkeiten' in den Niedriglohnsektor passt nicht zu der im Christentum seit zwei Jahrtausenden betonten Hochschätzung der Handarbeit. Nur die tarifliche Bezahlung aller

³⁶⁹ Interessanterweise tritt der gesundheitliche Effekt der Förderung der körperlichen Kondition durch Bewegung bei der Arbeit nicht erst ein, wenn sie unter Anleitung von Bewegungspädagogen bewusster und für den Bewegungsapparat schonender ausgeübt wird, sondern auch schon, wenn die Mitarbeitenden davon überzeugt sind, mit der körperlichen Arbeit etwas für ihre Fitness zu tun. Dies beschreibt zumindest eine Studie der Harvard-Psychologin Ellen Langer, die mit Hotelangestellten aus vier verschiedenen Hotels eine Studie durchführte. Den Mitarbeiterinnen eines Hotels wurde überzeugend dargelegt, dass ihre tägliche Arbeit bei der Reinigung der Hotelzimmer ein hervorragendes körperliches Training sei, das sich positiv auf ihre Kondition auswirke. Der Glaube der Hotelmitarbeiterinnen an die gesundheitlichen Effekte ihrer Arbeit führte dazu, dass innerhalb von vier Wochen ihr systolischer Blutdruck im Schnitt um 10% sank, ihr Körpergewicht durchschnittlich um 2 Pfund abnahm und sich ihr Body-Mass-Index um einen Drittelpunkt verringerte, auch wenn sich an ihrer Arbeitsweise nichts veränderte. Bei der Kontrollgruppe in den anderen drei Hotels, die nicht in dieser Form angesprochen wurden, veränderte sich in der Zeit keiner dieser Parameter. SCHNABEL 2010, S. 59f.

Tätigkeiten im katholischen Altenheim bringt dieses 'Proprium' zum Ausdruck. Die katholischen Altenheime dürfen stolz darauf sein, dass Reinigungsdienste in ihren Einrichtungen deutlich besser bezahlt werden als in Einrichtungen anderer Träger. Was dies unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten bedeutet, wurde bereits ausgeführt.³⁷⁰ Die Verringerung der Gehaltsspreizung zwischen Kopf- und Handarbeit gehört jedenfalls zum Markenzeichen einer christlichen Einrichtung. Der Einsatz von Heimleitungen in den (tarif-) politischen Auseinandersetzungen für eine sich auch in der Entlohnung ausdrückende Wertschätzung der Handarbeit ist insofern auch Mitwirkung am Verkündigungsdienst der Kirche.

Die besondere Kraft einer Religion liegt in ihrer Fähigkeit, ihre Überzeugungen als Einsichten in die Gesetze des Lebens rituell-symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Wie oben beschrieben sind die Erinnerungen an die Schürze Jesu und die von ihm benutzte Waschschüssel in der Geschichte des Christentums verblasst. Etwas davon lebte weiter in der Tradition der Orden, deren Gewänder bewusst an die Arbeitskleidung der einfachen Menschen angelehnt waren. Das Altenheim bietet Möglichkeiten, der Schürze etwas von ihrer biblischen Würdigung zurück zu geben. Was bedeutet dies für den Dresscode der Leitungskräfte und Mitarbeitenden eines Altenheimes? Auf der einen Seite erwarten die Kunden (Angehörige, zukünftige Bewohner), wenn sie sich für ein Heim entscheiden, ein seriöses Auftreten der Leitungskräfte, das sich auch in ihrer Kleidung spiegelt. Dieser Erwartung können sich die Leitungskräfte kaum entziehen. Auf der anderen Seite gilt jedoch, dass nach dem oben Gesagten die Arbeitskleidung das 'vornehmste' Kleidungsstück im katholischen Altenheim ist. Auf ihre Auswahl sollte deshalb besonderer Wert gelegt werden. Es geht nicht darum, eine besonders ärmliche, unvorteilhafte Kleidung zu wählen, sondern eine praktische, die die Arbeit erleichtert, den Mitarbeitenden gefällt und die bei Bedarf auch von den Leitungskräften getragen wird. Zum Beginn eines Mitarbeitenden-Gottesdienst, wie z.B. einer gemeinsamen Agape-Feier, könnte das gemeinsame Waschen der Hände ein Zeichen sein, dass die Grenze vom Alltag, in dem man sich die Hände schmutzig macht, zur Feier, in der die Hände ruhen dürfen, übertreten wird. Auch bei anderen Gelegenheiten läßt sich das Thema der arbeitenden und helfenden Hände in Worten, Aktionen und anderen Elementen aufgreifen, um die Würde der Hände und ihrer Arbeit herauszustellen, anzuerkennen und dankbar zu feiern.³⁷¹

³⁷⁰ Vgl. Kap. V,4 Sorge um Schalom, wenn Zuwendung Geld kostet.

³⁷¹ Insgesamt käme es auf eine Förderung der 'Handkultur' in den Einrichtungen an. In verschiedenen Altenheimen werden die Mitarbeitenden mit einem Porträtfoto vorgestellt. Damit zeigt das Heim, dass die Mitarbeitenden mit ihrem Gesicht für die Arbeit einstehen. Ein Hand-Bild oder Handabdruck könnte ein sinnfälliges Zeichen dafür sein, dass sich an diesem Ort Menschen nicht nur Auge in Auge begegnen, sondern ebenfalls über ihre Hände und ihre Be-Hand-lung. Zum Teil ist die Pflege noch sehr von einem Hygieneparadigma geprägt. Routinemäßiges Waschen des ganzen Körpers morgens und abends gehört oft noch zum Inbegriff von guter Pflege. Es wäre zu prüfen, ob nicht einige dieser 'rituellen' Waschungen durch manuelle, pflegende Tätigkeiten, wie Einreibungen und Massagen ersetzt werden können, die das Wohlfühl der Bewohner und die Beziehung zwischen Pflegenden und Bewohnern fördern. In der Entwicklung einer 'Kultur der Handarbeit' stehen der Kreativität der Leitungen und Mitarbeitenden noch viele Türen offen.

5.7 Fazit

Die Wertschätzung von Handarbeit ist ein zentrales Element der Vision des guten Lebens. Wo Handarbeit nach der Logik der Ehre in Geringschätzung steht, wird großen Teilen der Bevölkerung die gebührende Anerkennung ihrer Arbeit ideell und materiell verweigert. Die Leitungen der katholischen Altenheime sind an einem beruflichen Ort, der stark von manuellen Tätigkeiten geprägt ist, hervorragende Zeugen für die Botschaft des *Schalom* in der Berufswelt. Sie vertreten diese Botschaft nach innen gegenüber den Mitarbeitenden durch einen wertschätzenden Umgang und in verschiedenen Gesten und Zeichen. Nach außen gegenüber VerhandlungspartnerInnen und politischen VertreterInnen stehen sie in einer ständigen Auseinandersetzung für die materielle Anerkennung von Handarbeit und treten damit für eine auf der Menschenwürde basierende Gesellschaftsordnung ein.

6 Sorge um Schalom, wenn Frauenberufe diskriminiert werden

Die Mehrzahl der Mitarbeitenden in Altenheimen sind Frauen.³⁷² Sie arbeiten in sogenannten Frauenberufen, die - nicht nur aufgrund ihrer Bezahlung – gesellschaftlicher Diskriminierung ausgesetzt sind. Dies lässt vermuten, dass hier die patriarchale Logik der Ehre noch in die Berufswelt hineinwirkt. Welche Bedeutung hat dies für die berufliche Stellung der Heimleitung in der Kirche? Ist sie so in der Kirche positioniert, dass sie eine Einheit der Berufe fördern kann, die sich von der Logik der Ehre lossagt? Um darauf eine Antwort zu suchen, soll zunächst die Rolle der Heimleitung in der Verantwortung für 'Frauenberufe' in der Pflege und Hauswirtschaft näher betrachtet werden.

Als Inhaberin eines Berufes in der Kirche steht die Heimleiterin auch in der Gruppe der 'Frauenberufe in der Kirche' und nimmt an deren innerkirchlichen Status teil, der kurz beleuchtet werden soll. Das gesellschaftliche und kirchliche Phänomen der 'Frauenberufe' wird anschließend auf dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Gottes- und Menschenbildes befragt. Abschließend werden aus dem biblischen Befund und lehramtlichen Aussagen Impulse für die berufliche Positionierung der Heimleitung abgeleitet. Dabei soll ihre Verantwortung für weibliche Berufstätige ebenso wie die künftige berufliche Positionierung von Heimleiterinnen in der Kirche in den Blick genommen werden.

6.1 Frauenberufe in der Pflege

Arbeit im Altenheim ist nicht nur in der Pflege überwiegend weibliche Arbeit. Auch die Hauswirtschaftsberufe zählen zu den klassischen Frauenberufen. Diese Berufe bewältigen vielfältige Sorge- und Versorgungstätigkeiten, die ursprünglich völlig und auch heute noch in großem Maße zuhause im privaten Rahmen erledigt wurden bzw. werden. Da die häusliche Ausübung dieser Tätigkeiten ohne berufliche Qualifikation erfolgt, stehen 'Frauenberufe' immer wieder unter der Frage, ob sie überhaupt eine berufliche Qualifizierung und Absiche-

³⁷² Von den am 15.11.2011 in deutschen Pflegeheimen erfassten 661.179 Beschäftigten waren 85% Frauen. vgl. STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) 2013, S. 21.

nung benötigen, oder ob es sich nicht um `Jederfrautätigkeiten' handelt, die nicht zu den Berufen zu zählen sind.³⁷³

Doris Arnold hat herausgearbeitet, dass die heutige Vorstellung von Hausarbeit zeitgleich mit der Konstruktion von Pflege als `weiblicher Liebestätigkeit' mit der bürgerlichen Gesellschaft entstanden ist. Aus dieser historischen Nähe von Hausarbeit und Pflegeberuf vermutet sie, ist nicht allein die Etikettierung der Pflege als Frauenberuf erwachsen, sondern ein tiefergehender Einfluss auf die `Existenzweise' der Pflegenden. In einer ethnographischen Beobachtung des Alltags auf zwei Pflegestationen eines Krankenhauses hat sie entdeckt, dass die Pflegenden in einem Konflikt stehen „zwischen den beiden *sensitizing concepts*, `der Arbeit', die Pflegenden bis zum Ende der Schicht erledigt haben müssen, und dem, was sie `für Patientinnen tun' - der Leistung von Zuwendung.“³⁷⁴ Auf dieser Folie hat sie ihr Datenmaterial interpretiert und die Zwänge, Konflikte und Motivationen der Pflegenden in dem Titel: „Aber ich muss ja meine Arbeit schaffen!“³⁷⁵ zusammengefasst. Dies ist der lapidare Ausdruck für das, was Wolfgang Dunkel, die „selbstverständliche Akzeptanz von Verhaltenszu-mutungen“ nennt, die aus der „traditionellen Form weiblicher Integration von Beruf, Familie und persönlichen Ansprüchen“ entsteht und die eine weitgehende Einschränkung persönlicher Ansprüche einschließt. Für den beruflichen Kontext bedeute dies, dass auf individuelle Ansprüche der Frau kaum Rücksicht genommen werden müsse. „Die ähnlich wie im Rahmen der Familie auf zeitlich und emotional unbegrenzte Zuwendung hin tendierenden Arbeitsanforderungen in der Altenpflege können so vergleichsweise ungefiltert an die Arbeitskräfte weitergegeben werden.“³⁷⁶

Die Qualifizierung von Pflegearbeit als weibliche Sorgearbeit und reproduktive Hausarbeit lässt sie teilhaben an der jahrtausendealten Verachtung reproduktiver und sorgender Tätigkeiten³⁷⁷ und der damit verbundenen strukturellen Ungerechtigkeit.³⁷⁸ Denn in typischen Frauenberufen liegt das Verdienstniveau tendenziell niedriger als in typischen Männerberufen. Dies gilt insbesondere für den Dienstleistungsbereich.³⁷⁹ Obwohl die Entgeltungleichheit von der Mehrheit der Bevölkerung als ungerecht empfunden wird, ist diese gerade in Deutschland noch sehr ausgeprägt.³⁸⁰ Sie beruht noch auf der klassischen Rollenverteilung zwischen dem Mann als Haupterwerbsperson und der weiblichen Rolle der Hausfrau und

³⁷³ Der Zusammenhang zwischen der Verweiblichung der Pflege im 19. Jh. und ihrer Konstruktion als Frauenberufe wird immer wieder betont. Vgl. GRABE 2011, S. 129; MEIWES 2008, S. 40.

³⁷⁴ ARNOLD 2008, S. 26f.

³⁷⁵ ARNOLD 2008.

³⁷⁶ DUNKEL 1994, S. 294.

³⁷⁷ Vgl. II.5.5.2. Die Verachtung der Handarbeit in feudalen Gesellschaften

³⁷⁸ Vgl. BIESECKER 2012, S. 2f.

³⁷⁹ Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE 2008, S. 9.

³⁸⁰ „Entgeltgleichheit ist dann erreicht, wenn für gleiche und für gleichwertige Arbeit gleiches Entgelt gezahlt wird. `Gleichwertige Arbeit' branchenübergreifend zu bewerten ist allerdings nicht leicht. Viele individualisierte Aspekte, auch etwaige Sondervergütungen wie Prämien, erschweren einen Vergleich. Tatsache ist: Egal, welche Berechnungsgröße man zugrunde legt – Brutto- oder Nettostundenlöhne oder gar Lebenseinkommen – bei allen internationalen Vergleichen liegt Deutschland beim Indikator `gender pay gap' auf einem schlechten Platz. BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE 2008, S. 4.

Mutter.³⁸¹ Diese Rollenverteilung wird zwar heute in Frage gestellt, aber das dahinter stehende Bild des männlichen Hauptverdieners wird auch weiterhin bestätigt, beispielsweise in der Steuersystematik, durch die Eingruppierung der in der Regel niedriger verdienenden Ehefrau in die Steuerklasse V.

Der Altenpflegeberuf ermöglicht mit wohnortnahen und zeitlich flexiblen Einsatzmöglichkeiten, die sich aus dieser Rollenverteilung ergebende stärkere familiäre Verpflichtung von Frauen mit einer geringeren Berufsorientierung zu koppeln. Erwerbsunterbrechungen wegen Erziehungszeiten oder der Versorgung von Pflegebedürftigen in der Familie prägen die Erwerbsverläufe deshalb ebenso wie hohe Anteile von Teilzeitarbeit.³⁸² Die Altenpflege hat damit Anteil an der hohen Zahl von atypischen Beschäftigungsverhältnissen im Dritten Sektor des Arbeitsmarktes. Dies bedeutet für viele Pflegekräfte eine Verunsicherung über die eigene Absicherung im Alter.

Es wird immer wieder gemutmaßt, dass das Rollenbild, in dem Frauen als besonders prädestiniert für die sorgenden und pflegenden Aufgaben gezeichnet werden, nicht allein auf gesellschaftlichen Zuschreibungen beruht, sondern dem Wesen des weiblichen Charakters entspricht. Der Moraltheologe Alfons Auer hat in den 1960er Jahren seine Überlegungen zur weiblichen Berufstätigkeit vorläufig zusammengefasst in dem Satz: „Im ganzen aber tendieren die Frauen, ob sie freiwillig oder gezwungen ‚berufstätig‘ werden, in die Richtung einer Tätigkeit, die der in der Familie am nächsten liegt, also der Sorge und der Pflege.“³⁸³ Er fügte jedoch hinzu: "Freilich befindet sich die berufliche Tätigkeit der Frau noch zu sehr in der Entwicklung, als daß hier schon etwas Endgültiges gesagt werden könnte."³⁸⁴ Auch heute fällt es noch schwer, dazu etwas Endgültiges zu sagen. So berichten die Sozialpsychologinnen Lioba Werth und Jennifer Mayer, dass sich in verschiedenen Studien Geschlechtsunterschiede im empathischen Empfinden aufzeigen ließen, wonach Frauen mehr Empathie zeigen als Männer. Dies könnte neben der Sozialisation auch durch biologische Faktoren verursacht sein, da die Gabe von männlichen Geschlechtshormonen auch bei Frauen zu verminderten empathischen Reaktionen führt. Sie weisen auch auf Studien hin, die im höheren Empathieempfinden von Frauen eine Erklärung dafür sehen, dass jüdische MitbürgerInnen während des Zweiten Weltkriegs deutlich häufiger von (nicht jüdischen, deutschen) Frauen

³⁸¹ Unter Verweis auf ein Urteil des Landesarbeitsgericht Hamm, (Entscheidung vom 15. Juni 1951; Aktenzeichen 2 Sa 84/51) erinnert eine Studie des Bundesfrauenministeriums an die Beurteilung der beruflichen Leistung von Frauen noch in den 1950er Jahren als eine ‚Minderleistung‘ – im Vergleich zu der ‚Normalleistung‘ von Männern. Eine niedrigere Bezahlung von Frauen wurde mit dem Argument begründet, dass Frauen eine geringere physische und auch psychische Belastbarkeit hätten. Eine solche Argumentation wird heute nicht mehr vertreten. Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE 2008, S. 3.

³⁸² Vgl. JOOST 2007, S. 9. Bundesweit lag im Jahr 2010 die Teilzeitbeschäftigtenquote von Frauen bei 35% gegenüber 6% bei Männern, vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE, SENIOREN, FRAUEN UND JUGEND 2013, S. 76 Im Jahr 2012 lag in den stationären Einrichtungen im Deutschen Caritasverband die Teilzeitquote bei 71,6%, vgl. DEUTSCHER CARITASVERBAND 2014, S. 33 Der im Vergleich zu anderen Gesundheitsberufen hohe Teilzeitanteil in der Pflege ist nicht allein von den Mitarbeitenden induziert, sondern hat betrieblich-organisatorische Gründe. SIMON 2012, S. 59-62.

³⁸³ AUER 1966, S. 120.

³⁸⁴ AUER 1966, S. 121.

als von Männern vor den Nazis versteckt wurden.³⁸⁵ Die sich hier anschließenden Fragen nach der sozialen oder biologischen Konstruktion von Geschlecht sind hoch strittig und können hier nicht weiter verfolgt werden. Sie sind auch für den weiteren Gang der Untersuchung nicht entscheidend. Zumindest der historische Befund zeigte bereits, dass der Männeranteil in der Pflege schon deutlich höher war.³⁸⁶ Die hier interessierende Frage ist, ob die Teilhabe von Frauen in der Berufswelt aus der Logik der Ehre und der Vision des *Schalom* erklärt werden kann. Zunächst soll aber noch ein Blick auf die Rolle von Heimleiterinnen in einem Leitungsberuf in der Kirche geworfen werden.

6.2 Heimleitung: Frauen in einem kirchlichen Leitungsberuf

Der Beruf der Heimleitung ist kein typischer Frauenberuf, da er in etwa paritätisch von Männern und Frauen ausgeübt wird.³⁸⁷ Er dürfte aber neben den Leitungen von Kindertagesstätten und Sozialstationen in der Kirche zu den Leitungsberufen mit dem höchsten Frauenanteil gehören. Während Frauen in den meisten Berufen in der Kirche überwiegend operative Tätigkeiten und kaum Leitungstätigkeiten ausüben, führen in der Heimleitung Frauen eine beachtliche Zahl von Mitarbeitenden, verwalten entsprechende Budgets, repräsentieren die caritative Arbeit der Kirche in der Öffentlichkeit und verantworten, wie in dieser Arbeit gezeigt wird, zentrale Aufgaben einer Kirche unter der Vision des *Schalom*.

Dass Frauen Leitungsaufgaben übernehmen können, ist in der Kirche noch weniger selbstverständlich als in der Gesellschaft insgesamt. Für die Schwierigkeiten, die Frauen entgegenstehen, wenn sie eine Leitungsposition übernehmen wollen, hat sich der Begriff der 'gläsernen Decke' etabliert.³⁸⁸ 'Gläsern' ist diese Decke, weil in einer demokratischen Gesellschaft angesichts der Gleichberechtigung der Geschlechter keine offen-'sichtlichen' Blockaden der Berufsentwicklung erlaubt sind. Aber viele Frauen spüren, dass in einer unsichtbaren, 'heimlichen' Form in vielen Betrieben noch eine patriarchale Logik der Ehre herrscht, die nicht durch Frauen gestört werden will.³⁸⁹

Neben dieser allgemeinen 'gläsernen Decke' gibt es aber in der Kirche noch eine sichtbare und klar beschriebene 'Decke', über die Frauen aus Gründen der kirchlichen Lehrautorität nicht hinaufsteigen dürfen. Diese 'Decke' ist im beruflichen Gebäude der Kirche unterhalb des geistlichen Amtes über den Laienberufen gezogen. Während Männer über das Weisesakrament zu den höheren Etagen kirchlicher Entscheidungsbefugnis steigen können, ist für Frauen an dieser 'Decke' das Ende des beruflichen Aufstiegs erreicht. Insofern nehmen die

³⁸⁵ WERTH/MAYER 2008, S. 521f.

³⁸⁶ Vgl. II.2.2.3 Heimleitung unter der Leitung kommunaler Verwaltungen

³⁸⁷ Vgl. I.1.3. Laufbahnen, Motive und Charakteristika von Heimleitungen

³⁸⁸ Vgl. LITTMANN-WERNLI/SCHUBERT 2001, S. 135.

³⁸⁹ 27 % der Frauen, die in einer durch die Frauenzeitschrift Brigitte beauftragten Studie befragt wurden, bezweifeln, dass Frauen eine Chance haben, eine Führungsposition zu erreichen. (Männer 15 %). Allerdings findet die Aussage, dass Frauen keine Chancen hätten, eine Führungsposition zu erreichen bei 31 % der Frauen überhaupt keine Zustimmung und 43 % würden ihr eher nicht zustimmen. Vgl. INFAS INSTITUT FÜR ANGEWANDT SOZIALWISSENSCHAFT 2009, S. 156.

Heimleiterinnen innerhalb der Kirche eine, relativ zu den anderen weiblichen kirchlichen Beschäftigten, hohe berufliche Position ein.

Mit dem Ausschluss der Frau vom Weiheamt in der katholischen Kirche könnte man den Heimleitungsberuf für Frauen in der Kirche auch als eine Art 'Sackgassenberuf' sehen. Immerhin gibt es im Bereich der Caritas noch einige Aufstiegsmöglichkeiten (Caritasdirektorin, Abteilungsleiterin in einem größeren Verband u.ä.). Aber auch in der Caritas sind - trotz eines weiblichen Beschäftigungsanteils von ca. 80% - fast 75% der Positionen in geschäftsführenden Vorständen und Aufsichtsorganen von Männern besetzt.³⁹⁰ Und die traditionell männlich-klerikale Leitungskultur der Kirche ist auch in der Caritas virulent - wie eine Umfrage unter Führungskräften in der Caritas³⁹¹ aufgezeigt hat: In der Orientierung an Klerikern und den hiermit verbundenen hierarchischen Strukturen sahen viele InterviewpartnerInnen den Grund für die Männerdominanz in kirchlichen Entscheidungsgremien, die den Aufstieg von Frauen in Führungspositionen hemmen. Diese Strukturen könnten, so die Vermutung des Schlussberichts, auch ein Grund dafür sein, dass eine Frau als Leiterin einer Einrichtung oder eines Verbandes oft nur schwer vorstellbar ist.³⁹²

Die wenigsten Heimleiterinnen werden den versperrten Zugang in das Weiheamt als persönliche Kränkung oder Verlust betrachten. Es ist aber zu fragen, ob die kirchlichen Autoritäten darüber glücklich sein können, dass seitens dieser gut ausgebildeten Führungskräfte wenig Interesse an einer Übernahme von größerer Leitungsverantwortung in der Gesamtkirche besteht.³⁹³ Es könnte auch ein Zeichen für ein unattraktives Berufsfeld sein, was sich seit Jahren schon in der geringen Zahl männlicher Bewerber für das Weiheamt zeigt. Immerhin hat sich im Schatten erhitzter theologischer Diskussionen in den Altenheimen ein Leitungsberuf in der Kirche mit hohem Frauenanteil etabliert, der faktisch kirchliche Leitungsgewalt und Repräsentation von Kirche wahrnimmt. Wie in dieser Arbeit gezeigt, reicht diese Leitungsgewalt über diakonische Fragen hinaus in den liturgisch-rituellen Bereich hinein; sie berührt Aufgaben der Verkündigung und Lehre sowie des Aufbaus der kirchlichen Gemeinschaft. Im Folgenden soll deshalb geprüft werden, was die Vision des Schalom zur Integration dieser weiblichen Leitungskräfte in den Führungskader der Kirche beitragen kann.

6.3 Frauenberufe in der Logik des Schalom

Es ist nicht schwer zu zeigen, dass die Logik der Ehre zu einer Abwertung weiblicher Berufstätigkeit führt. Die Frau sichert in diesem Denkgebäude durch ihre Keuschheit die Ehre des Mannes, was dazu führt, dass sie im öffentlichen Raum nur sehr begrenzte Bewegungsmöglichkeiten hat. Das Haus als geschützter Ort ist der ihr zugewiesene Platz, den sie in der Regel nur in Begleitung männlicher Familienangehöriger verlassen darf. Ob sie mit dieser Platzzu-

³⁹⁰ Vgl. GOMER 25.09.2014.

³⁹¹ Vgl. KRICHELDORFF 2014.

³⁹² Vgl. SCHRANKOWSKI 2013, S. 14f.

³⁹³ Der Karrierewunsch ist jedenfalls keine eindeutig männliche Eigenschaft: „Im Leben Karriere zu machen, halten 47 % der Frauen (54 % der Männer) für sehr wichtig. vgl. INFAS INSTITUT FÜR ANGEWANDT SOZIALWISSENSCHAFT 2009, S. 19.

weisung und den damit gegebenen beruflichen Beschränkungen glücklich ist, ist wohl eher davon abhängig, wie sehr sie als Frau diese Logik der Ehre verinnerlicht hat. Gleichwie kann die Situation offenbar auch von Frauen, die sich 'in ihr Schicksal gefügt' haben, als Unterdrückung wahrgenommen werden, wie Seyran Ateş in einem Gespräch mit ihrer Mutter beschreibt: „Sie [die Mutter] sah nicht einmal, wie unglücklich ich war. Wir waren schließlich Frauen, und Frauen lebten nun mal unterdrückt. Frauen hätten nie was zu sagen gehabt. Das sei seit Menschengedenken so. Ihre Großmutter und ihre Mutter hätten auch so gelebt, alle Frauen, die sie kenne, lebten so. [...] Es sei nun mal so: Die Männer hätten das Sagen.“³⁹⁴

Jenseits dieser strengen Kultur der Ehre gibt es verschiedene Abstufungen, die aber alle darauf hinauslaufen, dass die (gut) bezahlte Berufstätigkeit die Domäne des Mannes bleibt. Mihail Grigore betont in diesem Sinne, dass die Ehre der Frau in der europäischen Geschichte von Stand zu Stand unterschiedlich war. Obwohl das Bürgertum viel milder als der kriegerische Stand gewesen sei und um die Bedeutung und Intelligenz der Frau gewusst hätte, sei sie dort nicht wesentlich weniger diskriminiert worden. Diesem dritten Stand gebühre zwar das Verdienst, dass er endlich die geistigen Fähigkeiten der Frau geschätzt habe. Doch Grigore erkennt darin nicht Großzügigkeit oder Gerechtigkeitsgefühl, sondern vor allem ein rein praktisches Interesse. Die Frau sei an der Buchhaltung und an Geschäften beteiligt worden, da sie meist besser gebildet war als der Mann. Auch bei den Kriegern habe es durch die Minnekultur eine Periode der Aufwertung der Frau gegeben, aber auch dahinter wären praktisch-politische Gründe zu erkennen: Aufgrund der Herrschaftszersplitterung und der Anarchie, die von der verschwenderisch-exzessiven Belehnung verursacht wurden, hätten die Fürsten und Könige des Spätmittelalters im Sinne einer zentralisierenden Gegenreaktion die Frauen instrumentalisiert. So würde behauptet, dass die Frau (die Dame) der höfischen Kultur nur ein Mittel der Fürsten gewesen sei, um ihre Vasallen und Gefolgsleute nicht mehr belehnen zu müssen und sie an den Hof zu locken, wo man sie im Auge behalten konnte.³⁹⁵ Diese unromantische Interpretation der höfischen Minnekultur findet ihre Bestätigung in anderen Ehrekontexten, wie denen der Nationalsozialisten und anderer Diktaturen, die auch das hohe Lied auf die Tugenden und Stärken der Frau dazu benutzten, um diese für kriegerische Zwecke in der Rüstungsproduktion beruflich zu instrumentalisieren.

Es gäbe heute keine Frauenbewegung, keinen Feminismus, keine Genderdebatte, wenn nicht weithin in der Gesellschaft, besonders unter den Frauen, ein waches Bewusstsein dafür bestünde, dass auch unsere heutige Zeit immer noch und zutiefst von einem patriarchalen Denken und entsprechenden Strukturen geprägt ist. Die in den Verfassungen moderner Staaten zugesicherte Gleichheit der Geschlechter stößt in der Praxis auf Vorstellungen der

³⁹⁴ ATEŞ 2006, S. 106f.

³⁹⁵ Vgl. GRIGORE, S. 195. Grigore beschreibt das Bild der bürgerlichen Ehefrau im Kontext der Ehre: „Sie muss als gute Haushälterin die Ehre des Bürgers erhalten, sodass er für sein gemütliches (!) Leben von anderen Leuten beneidet werden kann. Es ist ihm wichtig, gut zu essen, gesund zu sein, ein warmes Haus zu haben und die körperliche Liebe zu genießen. Deswegen hat die Frau stets vorbereitet zu sein, alle diese Wünsche zu erfüllen, und dies macht aus ihr schließlich eine ehrbare Gattin. In der bürgerlichen Welt ist die Hausherrin ein Symbol der partikulären Sphäre: Sie darf sich nicht in das Männerhandeln einmischen und ist zur Isolierung verurteilt.“ GRIGORE, S. 194.

Geschlechterdifferenz, die Frauen benachteiligen und an der Verwirklichung ihrer Begabungen und Fähigkeiten hindern.

6.3.1 *Der eine Gott und die zwei Geschlechter*

Diese Vorstellungen hat der jüdisch-christliche Glaube an den einen Gott erheblich ins Wanken gebracht. Den ersten Stoß versetzte ihnen bereits die Tilgung der Geschlechtlichkeit aus dem Gottesbild.³⁹⁶ Der Monotheismus hat diesen Verzicht auf eine Gottheit in zwei Geschlechtern mit dem Preis eines hohen Maßes an Unanschaulichkeit bezahlt. Das Verbot der Herstellung eines Götterbildes (Exodus 20,4; Deuteronomium 4,16) ist die logische Konsequenz dieser Unanschaulichkeit und hat die Vorstellung einer Gottheit jenseits der Geschlechterdifferenz und des Geschlechterkampfes (vgl. die ständigen Zwistigkeiten zwischen dem Göttervater Zeus und der Göttermutter Hera) bestärkt.

Dadurch, dass die Ehre im monotheistischen Verständnis bei dem einzigen Gott 'aufgehoben' und der menschlichen Verfügung entzogen ist, kann sie auch nicht mehr das zentrale Steuerungselement der Geschlechterdualität sein. Als Israel im Gegensatz zu seiner Umwelt, die Geschlechterdualität nicht mehr auf Gott und eine 'Partnerin' projizierte³⁹⁷, sondern das Bild Jahwes weitgehend transzendierte und damit entsexualisierte, reduzierte sich auch der Spielraum der 'männlichen Ehre'. Sie ließ sich nicht mehr auf einen höchsten 'Mann-König/Krieger-Gott' zurückführen. Denn der Gott Israels zeigte jetzt nicht mehr nur autoritär-gewalttätig-patriarchale Züge, sondern ebenso weiblich-sorgende-barmherzige Züge (Jesaja 66,13). Im Menschen, der im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in zwei Geschlechtern („männlich, weiblich schuf er sie“, Genesis 1,27 in der Übersetzung Buber/Rosenzweig) als Bild Gottes geschaffen wird, sind diese beiden Charakterzüge Gottes deshalb eng aufeinander angewiesen. Claus Westermann meint in seinem Genesis-Kommentar, dass die Interpretation dieser Stelle durch Walter Zimmerli in dem Satz: „Ein einzelner Mensch ist ein halber Mensch“, vielleicht etwas zu stark ausgedrückt sei, weil auch ein einsamer Mensch in seiner Einsamkeit ein ganzer Mensch bleibe. Aber den fundamentalen Gemeinschaftsbezug des Menschen sieht auch er an dieser Stelle betont und warnt: „Jede theoretische und jede institutionelle Sonderung von Mann und Frau, jede betonte Abhebung des Männlichen vom Weiblichen kann gefährden, was hier vom Geschaffensein des Menschen gesagt ist.“³⁹⁸

Ähnlich betont Elisabeth Schüngel-Straumann in ihrer Auslegung des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts, dass in Genesis 1,26-28 beschrieben wird, „daß hier die Menschen nur über die übrige Schöpfung herrschen, also nicht über andere Menschen! Das Herrschen über Menschen - wie es auch die altorientalischen Könige tun - ist Gott allein vorbehalten.“³⁹⁹

³⁹⁶ Die alttestamentliche Exegese und biblische Archäologie haben gezeigt, dass dem Gott Israels offenbar bis ins siebte Jahrhundert v. Chr. eine weibliche Göttin zugesellt war. Erst in der josianischen Reform wurde sie aus dem Kult eliminiert und dieser auf einen einzigen Gott konzentriert. Dabei vereinte der namenlose Gott, der sich als reine Präsenz „ich bin der, der ich sein werde“ (JHWH) zu erkennen gab, männliche und weibliche Züge.

³⁹⁷ Statt einer Göttin ist - im allegorischen Sinne - das Volk Israel die Partnerin Gottes, um die er wirbt und deren 'Buhlerei' mit den Baalen ihn erzürnt. (Hosea 2,4-17).

³⁹⁸ WESTERMANN 1976, S. 221.

³⁹⁹ SCHÜNGEL-STRAUMANN 1989, S. 166.

Eine genaue Analyse der Formulierung von Gen 1,26 - 28 zeige: „Mann und Frau beherrschen/leiten die übrige Schöpfung, und dies schließt überaus deutlich ein, daß sich keines der beiden Geschlechter die Herrschaft über das andere anmaßen darf.“⁴⁰⁰

Auch der jahwistische Schöpfungsbericht (Genesis 2) thematisiert die Geschlechterdifferenz des Menschen. Deutlich stellt er das Thema der menschlichen Gemeinschaft über das Thema der Arbeit.⁴⁰¹ Die mesopotamischen, hochkulturellen Bilder der Fronarbeit spielen in ihm für die Bestimmung der Arbeit des Menschen keine Rolle. Stattdessen wird das Thema mit dem israelitisch kleinbäuerlichen Bild des Gartens⁴⁰² eingeführt. In diesen setzt Gott den Menschen, „dass er ihn bebaute und bewahrte“ (Genesis 2,15). Zu dieser Aufgabe ist der einzelne Mensch allein nicht in der Lage. Nur in Gemeinschaft mit anderen kann er diese Kulturarbeit leisten und sich daran erfreuen. Deshalb fährt der Schöpfungsbericht fort: „Er, Gott, sprach: Nicht gut ist, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Hilfe machen, ihm Gegenpart.“ (Genesis 2,18 Übersetzung Buber/Rosenzweig) Diese Wortwahl verbietet eine Reduktion im Sinne einer zuarbeitenden Rolle der Frau. Es geht vielmehr um eine gegenseitige ‚Passung‘ der Menschen, damit sich die Kulturaufgabe des Menschen im Gegenüber dialogisch entfalten kann. Deshalb richtet sich der Sorge- und Ordnungsauftrag nicht allein an den Mann, sondern an die Menschen - als Mann und als Frau - die gemeinsam die Erde ordnen und kultivieren sollen. (Genesis 2,19-20) Wie Elisabeth Schüngel-Straumann aufzeigt, kann aus der jahwistischen Beschreibung der Schöpfung der Frau aus der ‚Rippe‘ Adams auch keine Nachordnung der Frau gegenüber dem Mann gelesen werden. Auch wenn viele mittelalterliche Künstler das Bild einer ‚Geburt‘ Evas aus der Seite Adams gezeichnet hätten, gehe die Aussage des jahwistischen Textes in eine ganz andere Richtung: „Genauso wie bei ‚adam ist Jahwe-Gott auch bei der Frau der alleinige Schöpfer. Er baut die Frau aus der sela‘, so wie er ‚adam aus der ‚adamah gebildet hatte, ‚adam ist an diesem Schöpfungsakt unbeteiligt, er liegt ja auch in einem Tiefschlaf, Zeichen für völlige Passivität; schöpferisch ist wiederum allein Gott.“⁴⁰³ Dass Eva aus einem anderen Material als Adam gebildet werde, erkläre sich aus dem Ziel der Erzählung: Sie wolle begründen, weshalb die Geschlechter aneinander hängen und immer wieder zueinander streben. Der Akzent liege nicht in der Art des Hervorbringens, sondern in der Gleichwertigkeit der Geschlechter.⁴⁰⁴ Dies wird bestätigt im Ausruf des Mannes in Genesis 2,23, mit dem er freudig und im Gegensatz zur fehlenden ‚Passung‘ der Tiere in Genesis 2,20 feststellt: „Dieses Mal ist es Knochen von meinen Knochen, und Fleisch von meinem Fleisch!“ (Übers. Bibel in gerechter Sprache) Die Gleichwertigkeit der Geschlechter, wie sie hier bildhaft beschrieben wird, bringt einen neuen Akzent in die Geschichte des Zusammenlebens von Mann und Frau. Während archaische und ständische Gesellschaften den Stand eines Menschen nach der Geburt bestimmen – der Erstgeborene hat mehr Rechte

⁴⁰⁰ SCHÜNGEL-STRAUMANN 1989, S. 166.

⁴⁰¹ Vgl. ALBERTZ 2003a, S. 8.

⁴⁰² „Mit dem Bild des Gartens wird auch eine Unterscheidung zwischen von Menschen bearbeiteter ‚Kultur‘ und von Gott geschaffener ‚Natur‘ ermöglicht, den das Atramhasis, in einer durchgestalteten Kulturlandschaft entstanden, nicht kennt. ALBERTZ 2003a, S. 11.

⁴⁰³ SCHÜNGEL-STRAUMANN 1989, S. 107.

⁴⁰⁴ SCHÜNGEL-STRAUMANN 1989, S. 107.

als der Nachgeborene – liegt hier der Akzent auf der `Ebenbürtigkeit` und der gegenseitigen Verwiesenheit.

Diese, an den Schöpfungsberichten aufgezeigte, neue Sicht der Geschlechterdifferenz - aufbauend auf dem monotheistischen Gottesbild – wird in weiteren Texten der hebräischen Bibel entfaltet, ohne dass diese hier näher betrachtet werden können.⁴⁰⁵ Ebenso gibt es in der hebräischen, wie in der griechischen Bibel auch Einträge eines patriarchalen Frauenbildes in der Logik der Ehre, auf die später eingegangen werden soll. Zunächst soll der Beitrag der griechischen Texte der Bibel für einen neuen Blick auf die Geschlechterdifferenz kurz angesprochen werden.

6.3.2 *Jesus, ein Feminist?*

Im Wort Jesu: „Die Letzten werden die Ersten sein.“ (Matthäus 19,30) ist sicher ein Grundgedanke seiner gesamten Botschaft auf den Punkt gebracht. Dorothee Sölle fragt: „Wer sind diese *Letzten*? Wir können an einen in Schulden geratenen, von seinem gepachteten Land vertriebenen, rechtlos gemachten Landarbeiter denken. Aber noch unter ihm, religiös minderwertig und kultisch als unrein angesehen, standen die Frauen. Eine Frau sein - das war das Allerletzte!“⁴⁰⁶ Dass Jesus diese Interpretation seiner Ermutigung an die, die gesellschaftlich zu den `Letzten` gehören, nicht abgelehnt hätte, zeigt sein Umgang mit Frauen.

In seiner Umwelt fand Jesus einen Umgang mit Frauen vor, der in hohem Maße einer Kultur der Ehre entsprach. Frauen wurden für unfähig gehalten, die religiöse Überlieferung zu studieren, von der aktiven Teilnahme am religiösen Kult waren sie weitgehend ausgeschlossen. In manchen Kreisen wurde der religiöse Rang eines Mannes dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er in der Öffentlichkeit eine Frau keines Blickes würdigte. In der Öffentlichkeit mit einer Frau zu sprechen, gefährdete die Ehre des Mannes.⁴⁰⁷

In dieser Situation des weitgehenden Ausschlusses der Frauen vom öffentlichen Leben berichtet Lukas fast beiläufig, dass nicht nur ein Jüngerkreis Jesus begleitete, sondern auch „einige Frauen, die er gesund gemacht hatte von bösen Geistern und Krankheiten, nämlich Maria, genannt Magdalena, von der sieben böse Geister ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuzas, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen dienten mit ihrer Habe.“ (Lukas 8,2f) Schon allein in dieser Tatsache kann man eine massive Provokation des religiösen Lebensgefühls der meisten Menschen seiner Zeit annehmen.⁴⁰⁸ Baudler vermutet, dass dieses Verhalten so sehr die Sittlichkeitsvorstellungen seiner Zeit verletzt haben muss, dass die Frauen in seinem Gefolge auch als `Huren` beschimpft wurden. Der Ausspruch Jesu, dass `Zöllner und Huren` eher in das Reich Gottes gelangen als die Pharisäer und Schriftgelehrten (Matthäus 21,31), könnte sich dann auch auf seine Begleitung

⁴⁰⁵ Vgl. als Kommentar zu den Büchern der hebräischen Bibel: SCHOTTROFF 1999; aus der Sicht eines französischen Rabbiners: EISENBERG/KOCH 1996; die Widergabe einer Ringvorlesung zur biblischen Theologie aus der Sicht von Frauen: OEMING 2003; bezogen auf den dritten Teil des Kanons der hebräischen Bibel, die sogenannten `Schriften`: MAIER/CALDUCH-BENAGES 2013.

⁴⁰⁶ SÖLLE 1996, S. 108.

⁴⁰⁷ Vgl. vgl. BAUDLER 1991, S. 362.

⁴⁰⁸ Vgl. BAUDLER 1991, S. 362.

bezogen haben.⁴⁰⁹ Jedenfalls könne ein solch unbefangener Umgang mit Frauen nur im jesuanischen Gottesbild gründen, in dem die Vorstellung eines männlich-patriarchal-kriegerischen Gottes durch die Integration fraulich-mütterlicher Züge verändert worden sei.

Dieses neue Denken spiegelt sich auch an weiteren Stellen des Lukasevangeliums, das man als „Dokument einer lebendigen Auseinandersetzung um Fragen der Gleichberechtigung“⁴¹⁰ lesen kann. Dahinter vermuten Claudia Janssen und Regene Lamb Gemeinden, in denen sich die engagierten Frauen nicht zum Schweigen bringen ließen. Sie hätten vielmehr ihre (theologische) Sicht in die Texte eingebracht, um zu verdeutlichen, welche Konsequenzen der Anbruch des Reiches Gottes für sie und ihre Schwestern habe. Ihre Geschichte sei dadurch nicht verschwiegen worden, auch wenn Frauen zu weiten Teilen namenlos blieben. Trotz vielfacher Versuche ihrer Einschränkung sei die Erinnerung an diese Frauen in vielen Texten lebendig geblieben.⁴¹¹

Die neuere, vor allem sozialgeschichtlich und feministisch ausgerichtete Exegese hat im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte viele Hinweise auf Berufstätigkeit von Frauen und ihre prekären Lebensumstände aufgedeckt. Hinweise auf alleinstehende, arbeitende und arme Frauen finden Janssen und Lamb beispielsweise in Lukas 15,8-10, wo der Überlebenskampf einer Frau beschrieben wird, die nach einer Drachme - dem Geld für das tägliche Brot - sucht. Auch in der Erzählung von der hartnäckigen Witwe, die sich ihr Recht auf Unterhalt erkämpft (18,1-8) scheint die schlechte finanzielle Situation alleinstehender Frauen durch. In der Gestalt einer Witwe, die zwei kleine Münzen opfert und damit ihren ganzen Lebensunterhalt hergibt, wird das Ausmaß der Not von Frauen ohne den Schutz eines ‚Herren‘ deutlich (21,1-4). Auch die Erwähnung von Prostituierten in den Gemeinden wird ein Hinweis auf die Armut von Frauen sein. Sie konnten als einzigen verkäuflichen Wert, über den sie noch verfügten, nur ihren Körper als Ware anbieten. Die Erzählung über die Frau, die Jesus salbt (7,36-50) kann als Hinweis auf eine solche Existenz gelesen werden. Denn die Tätigkeiten als Weberinnen, Händlerinnen oder Tagelöhnerinnen, für die sie einen Lohn höchstens in der Hälfte eines Männerverdienstes erwarten konnten, wird angesichts der oft ebenfalls niedrigen Männerlöhne zum Überleben nicht gereicht haben.⁴¹²

Die selbstbewusste Erinnerung dieser Frauen an die Zuwendung Jesu, an seine Freundschaft und sein neues Gottesbild, mögen die Praxis in den frühen JüngerInnen-Gemeinden wesentlich beeinflusst haben. Schon im Lukasevangelium begegnen uns Frauen als Personen, die Initiative und Mut zeigen, gerade wenn es darum geht, an die Botschaft vom Evangelium des Friedens zu glauben. Auffällig ist, dass im ersten und letzten Kapitel des Evangeliums Frauen wie Elisabeth und Maria und die Frauen am Grabe eine entscheidende Rolle spielen: „aus einer Leidsituation heraus beginnen sie zu handeln. Sie verharren nicht in Resignation und Ohnmacht, sondern glauben an die Botschaft Gottes, die sie weitertragen. Die Männer zwei-

⁴⁰⁹ Vgl. vgl. BAUDLER 1991, S. 362.

⁴¹⁰ JANSSEN/LAMB 1999, S. 516.

⁴¹¹ JANSSEN/LAMB 1999, S. 516.

⁴¹² Vgl. JANSSEN/LAMB 1999, S. 521f.

feln zunächst, sie glauben nicht daran, daß von Frauen Veränderungen und Rettung ausgehen kann.“⁴¹³ Solche Frauen, die sich das von Jesus in den Alltag übersetzte, nicht genderspezifische Gottesbild zu eigen machten, ermöglichten in den frühen Christengemeinden einen neuen Umgang der Geschlechter. Das Geschlechterverhältnis sollte nicht mehr durch Macht, Autorität, patriarchale Überordnung und Heimlichkeit bestimmt werden, sondern durch Liebe (Epheser 5,25), Rücksicht (1 Petrus 3,7) und Gleichstellung (Galater 3,28). Gerade diese Feststellung des Paulus, dass vor Gott die Geschlechterdualität keine Rangordnung konstituiert, sondern Gleichheit erzeugt, hat die Logik der Ehre komplett desavouiert.⁴¹⁴ So wurde eine neue Lebenspraxis möglich, die zeigte, dass der Gleichheitsgrundsatz mit den ständischen Ehrvorstellungen nicht vereinbar ist - oder wie Alexis Tocqueville es auf den Punkt brachte: „So haben, um schließlich meinen ganzen Gedankengang auf eine Formel zu bringen, Unähnlichkeit und Ungleichheit unter den Menschen die Ehre geschaffen; je geringer diese Verschiedenheiten werden, desto schwächer wird die Ehre, und mit ihnen würde sie ganz verschwinden.“⁴¹⁵

Kann man deshalb schließen, dass Jesus als erster 'Feminist' die traditionellen Geschlechterrollen ins Wanken gebracht hat? Begriffe der heutigen Zeit in frühere Epochen zurück zu projizieren, ist problematisch. Annäherungen an die Geschichte, aber keine Abbilder derselben werden so ermöglicht. Insofern Jesus sich in seinem Reden und Handeln auf die 'Ebenbürtigkeit' der Geschlechter einließ, hat er und hat ihn vieles bewegt, was auch heute Frauen in feministischer Orientierung bewegt und bewegen. Es gibt wenige Männer in der Geschichte, für die diese Aussage zutreffen würde. Allerdings birgt, wie Mary Grey anmerkt, die Heraushebung Jesu als erster 'Feminist' der Religionsgeschichte auch die Gefahr, dass demgegenüber das Judentum als das 'durch und durch patriarchale Andere' dargestellt werde. Eine feministische Sicht auf Jesus dürfe nicht durch einen latenten Antijudaismus begleitet werden. Sie warnt auch davor, dass die Fixierung des Blicks auf die Einzigartigkeit Jesu in der Geschichte zu einer Ignoranz gegenüber den konkreten Besonderheiten der göttlichen Gegenwart und Inkarnation in anderen Religionen führen könne.⁴¹⁶ Deshalb kann es hier mit der etwas provokanten Beschreibung Jesu als 'Feminist' nur darum gehen, diesen Mann aus Nazareth als Impulsgeber und Ermutiger für die Durchsetzung von Ansprüchen von Frauen auf ein 'gutes Leben' auch im Altenheim, in der Caritas, der Kirche und der Gesellschaft neu zu entdecken.

Wie eine Frauen behindernde Sicht der Geschlechterdifferenz im Namen der Ehre möglicherweise ins Wanken gebracht werden kann, soll deshalb im Folgenden betrachtet werden.

⁴¹³ JANSSEN/LAMB 1999, S. 525.

⁴¹⁴ "Bedenke, wie viele Königinnen werden mit Schweigen übergangen, diese Zeltmachersfrau dagegen wird mit ihrem Manne allenthalben gepriesen und soweit die Sonne die Erde bescheint, reicht ihr Ruhm. Der Apostel nennt sie ja seine Helfer und Mitarbeiter. Er findet es auch nicht unter seiner Würde, eine Frau seine »Mitarbeiterin« zu nennen, er, das Gefäß der Auserwählung; nein, er rühmt sich dessen sogar. Nicht auf das Geschlecht kommt es ihm an, sondern dem guten Willen reicht er die Krone. Was kommt solchem Schmucke gleich? Wo bleibt da der Reichtum, der euch allenthalben umgibt?" CHRYSOSTOMUS 1964, S. 472.

⁴¹⁵ TOCQUEVILLE 2011, S. 282.

⁴¹⁶ GREY 1993, S. 157.

Dabei geht es wiederum um die Frage, welche Rolle die Heimleitung bei der Umsetzung der zentralen christlichen Botschaft von der 'Ebenbürtigkeit' der Geschlechter spielt.

6.4 Die Vision des Friedens der Geschlechter im Widerstreit

Die 'Frauenfeindlichkeit' des Christentums ist geradezu sprichwörtlich. Aber nach den bisherigen Analysen ist zu unterscheiden zwischen einem Christentum, das die Botschaft des Friedens – auch zwischen den Geschlechtern – umsetzt, und einem Christentum, das sich immer wieder von der patriarchalen Logik der Ehre 'verführen' lässt. Für diese Anfälligkeit des Christentums gegen eine überaus mächtige ständisch-patriarchale Kultur, von der es seit seinen Anfängen an begleitet wurde, gibt es zahlreiche Zeugnisse. Schon in den biblischen Texten ist ein Ringen von Logiken der Ehre und des *Schalom* gerade bezüglich des Geschlechterverhältnisses zu beobachten. Diese sind von der feministischen Bibelauslegung an vielen Stellen aufgedeckt worden und sollen hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.⁴¹⁷ Es reicht in diesem Zusammenhang allein die Tatsache, dass der hebräische Begriff für die 'Ehre Gottes' (*kavod*) im Deutschen, mit der Konsequenz des Rückfalls in ein patriarchales Gottesbild in den Begriff der 'Herrlichkeit' übersetzt wurde. Magdalene L. Frettlöh hat besonders darauf hingewiesen, dass die etymologische Zusammengehörigkeit von 'herrlich' und 'Herr' die Schlussfolgerung nahelege: „Wer sich als herrlich erweist, ist Herr - und also männlich.“⁴¹⁸ In der Konsequenz dieses Denkens habe Karl Barth im ersten Band seiner Katholischen Dogmatik den theologischen Spitzensatz formuliert: „Gott offenbart sich als der Herr“ und habe diesen Satz noch interpretiert durch die Feststellung: „Gott ist nicht ein Es, sondern ein Er“.⁴¹⁹ Auch in der katholischen Kirche lassen sich, beispielsweise in der Diskussion über das Priesteramt der Frau, ähnliche Geschlechterzuschreibungen in das Gottesbild entdecken.⁴²⁰ Anhand solcher Hinweise wird deutlich, dass die Auseinandersetzung über ein auf Gleichheit beruhendes Geschlechterverhältnis weder in der Kirche noch in der Gesellschaft beendet ist. Die feministische Kritik an der Rede von der Herrlichkeit und – damit verbunden – dem 'Herr-sein' Gottes ist deshalb eine notwendige Fortsetzung der biblischen Kunde vom einzigen Gott, der die Rangordnung der Geschlechter außer Kraft gesetzt hat.

Umso wichtiger und bedeutsamer ist eine kirchliche Praxis, in der Frauen wertgeschätzt werden und auch ihr Charisma der Leitung entfalten können. In den von Christen begründeten

⁴¹⁷ Vgl. SCHOTTROFF 1999.

⁴¹⁸ FRETTLÖH 2009, S. 67.

⁴¹⁹ Belege bei: FRETTLÖH 2009, S. 67.

⁴²⁰ So argumentiert z.B. Kraus gegenüber der Kardinal G. Müller für eine Öffnung des Priesteramtes für Frauen: „Aber beim Personsein geht es prinzipiell um die spezifische menschliche Würde, die Frauen und Männer gemeinsam haben. Auch bei der Person Jesu Christi geht es um sein Menschsein und nicht um seine Männlichkeit. Denn es heißt nicht: Der Sohn Gottes ist Mann geworden; sondern es heißt: Der Sohn Gottes ist Mensch geworden (im Credo: homo factus est). Da nun Mann und Frau als Menschen das Personsein gemeinsam besitzen, kann sowohl der Mann als auch die Frau 'in persona' Christus repräsentieren. Insofern also auch die Frauen als Getaufte in ihrem Personsein die Person Christi repräsentieren, ist das eine tiefste Begründung dafür, daß die Frauen eine fundamentale Befähigung zum priesterlichen Repräsentieren Christi haben. Darum muß auch in dieser Perspektive den Frauen der Zugang zum ordinierten priesterlichen Dienst offen stehen.“ KRAUS 2011, S. 801.

ten Arbeits- und Lebensgemeinschaften des *Schalom* in Klöstern und Hospizen konnten Frauen, wie oben gezeigt,⁴²¹ auch in einer patriarchalischen Gesellschaft Leitung wahrnehmen. Hier waren sie nicht nur, wie in der jeweils nur temporären Besetzung von Königsthronen 'Platzhalterinnen' für männliche Herrschaft, sondern konnten aus der Logik der sozialen Arbeit und der damit verbundenen Lebensform ihr Charisma der Leitung unter Beweis stellen. Der Satz: „Wir glauben, wir machen Erfahrungen, aber die Erfahrungen machen uns“ (Eugene Ionesco) trifft in diesen Situationen wohl in besonderem Maße zu. Dort wo Menschen sich auf die Wertschätzung der Handarbeit, auf die Arbeit an ihren Emotionen, die Nähe zum Tod und den Verzicht auf Akkumulation von Reichtum und Ehre einlassen, dort machen sie existentielle Erfahrungen. Da verwandelt sich auch ihr Denken über die patriarchalen Strukturen. Dieser Wandel des Denkens wird für die Betroffenen oft eher unbewusst gewesen sein. Zu übermächtig im allgemeinen Bewusstsein war die Logik des Patriarchats. Aber darunter begannen durch eine andere Praxis Veränderungen, die allmählich zu einem neuen Verständnis von Herrschaft und Gleichheit führten. Die Merkmale der Vision des *Schalom* sind offenbar nur im 'Gesamtpaket' zu haben. Sie lassen sich nicht voneinander trennen.

Aus den Klöstern und caritativen Einrichtungen sind in der Kirche deshalb immer wieder besonders mutige, kritische und selbstbewusste Stimmen für die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Vision des *Schalom* laut geworden. Es sei hier nur als Beispiel an Teresa von Avila erinnert, die angesichts der „Richter dieser Welt, für die, da sie Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten“, darauf besteht, „daß es keinen Grund gibt, mutige und starke Seelen zu übergehen, und seien es die von Frauen.“ Auch sie erkennt nämlich in der Logik der Ehre die größte Gefahr für die Logik des Friedens: „Wenn wir dich um Ehrenposten bitten sollten, um Geld oder um etwas, das nach Welt schmeckt, dann erhöere uns nicht, nein Herr! Aber wenn es um die Ehre deines Sohnes geht, warum solltest du, ewiger Vater, dann den nicht erhören, der tausend Ehrenposten und tausend Leben für dich verlieren würde?“⁴²²

In diesem Sinne sind auch heute Heimleitungen in der Verantwortung, für eine praktische Umsetzung weiblicher Gleichberechtigung zu sorgen, damit die Botschaft des *Schalom* auch unter den Geschlechtern zu einer Kraft wird, die die Gesellschaft und die Kirche prägt und für Freiheit und Gleichheit sorgt. Im Folgenden sollen einige praktische Handlungsfelder dieser Sorge um *Schalom* kurz betrachtet werden.

6.4.1 Gerechte Entlohnung und berufliche Perspektiven in der Pflege

Die Anerkennung weiblicher Arbeit kann in einer weltzugewandten Kirche nicht 'platonisch' sein, sondern muss sich verkörpern in gerechter Entlohnung und in gerechten Entwick-

⁴²¹ 12.2.II.2.2.2 Heimleitung unter der Leitung des Abtes oder der Ordensoberen

⁴²² TERESA/DOBHAN 2012, S. Kap. 4.1, S.90f. Die Herausgeberin und Übersetzerin bemerkt zu dieser Stelle, dass im Text mit seiner scharfen Kritik an der männlichen Dominanz in der damaligen Kirche und Gesellschaft und der frauenfeindlichen Haltung der 'Richter' (Inquisitoren) sowie der Verteidigung der weiblichen Seelenstärke von den männlichen Korrektoren entscheidende Teile gestrichen wurden, die erst später wieder rekonstruiert werden konnten.

lungsmöglichkeiten. Der politische Einsatz von Heimleitungen für Lohngerechtigkeit und berufliche Entwicklungsmöglichkeiten von pflegenden Frauen und Männern ist insofern ein Teil ihrer Teilhabe am kirchlichen Auftrag.⁴²³ Der Einsatz für Lohngerechtigkeit in der Pflege verwirklicht sich nicht nur durch die Mitarbeit der Heimleitungen in den Gremien der Dienstgeberseite der Arbeitsrechtlichen Kommissionen. Er schließt auch den Einsatz in den Pflege-satzverhandlungen und in der Landes- und Bundespolitik für Entgelte ein, die die tariflich vereinbarten Löhne in der Caritas abdecken.

Ebenso gehört der Einsatz für gerechte berufliche Entwicklungsmöglichkeiten von Frauen im Altenheim und darüber hinaus zu dieser konkreten Arbeit an der Wertschätzung von Frauenberufen. Hierzu gehört eine Personalführung, die die Fähigkeiten der Mitarbeitenden evaluiert und z.B. ihre Fähigkeiten zur Leitung und Anleitung bewusst fördert. Man kann in dieser Form der Personalführung durchaus eine Anteilnahme am seelsorglichen Wirken der Kirche erkennen. Denn es geht hier darum, die von Gott in die Seele des Einzelnen gelegten Charismen zu entdecken und zu fördern. Die Entdeckung des Charismas der Leitung bei den Mitarbeitenden ist in der Logik der Ehre immer mit der Angst um Konkurrenz und die Gefährdung der eigenen Position verbunden. In der Logik des Friedens kann diese Angst besiegt werden, weil der Blick sich nicht darauf richtet, was jemand 'hat' und wem er etwas wegnehmen könnte, sondern wofür jemand Befähigung zeigt, und wem dies zugute kommen könnte. Letzteres führt in eine gemeinsame Suche nach der 'Berufung' der Mitarbeitenden in der Kirche und der Gesellschaft.

Der Förderung der weiblichen Mitarbeitenden im Altenheim in der Übernahme von Führungsverantwortung kommt dabei die Beobachtung entgegen, dass auch in anderen Branchen immer deutlicher wird, dass die Konzipierung von Führung als starkes Manager-Heldentum im Wettbewerb⁴²⁴ durch den Alltag der Führung konterkariert wird. "Führung", so stellt Ruth Seliger fest, „ist ein kontinuierlicher Prozess, eine Abfolge vieler kleinerer und größerer Tätigkeiten, die kaum wahrgenommen und damit auch kaum belohnt werden. Führung ist kein Projekt, das ein bestimmtes Ergebnis hat, auf das man stolz sein könnte. Keines der männlichen Attribute trifft auf Führung zu.“⁴²⁵ Wer sich um den Gegenbeweis bemüht, bleibt damit in der Sicht Seligers einem eher als 'männliche' Aufgabe verstandenen 'Management' verhaftet. Die Realitäten der heutigen Arbeitswelt legen dagegen ein Verständnis von Führung im Sinne einer eher 'weiblichen' Aufgabe in Organisationen nahe. „Das sind traurige Nachrichten für Führungskräfte, denn viele von ihnen haben diese Aufgabe auch deshalb angestrebt, weil ihr ein gewisser Helden- und Machtmythos anhaftet. Führungskräfte werden in diese Funktionen gelockt, weil sie hier angeblich gestalten können und wichtig genommen werden – und dann das: Hausfrauenarbeit!“⁴²⁶ In dieser Feststellung zeigt sich

⁴²³ „Für alle, die im kirchlichen Dienst stehen, trägt die Kirche eine besondere Verantwortung. Aufgrund ihrer Sendung ist die Kirche verpflichtet, die Persönlichkeit und Würde der einzelnen Mitarbeiterin und des einzelnen Mitarbeiters zu achten und zu schützen und das Gebot der Lohngerechtigkeit zu verwirklichen.“ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2008a, RnS. 0.3, S. Seite 8.

⁴²⁴ Vgl. Kap. II.6.3.3.1. Von Helden und Helden-Verehrung

⁴²⁵ SELIGER 2012, S. 18.

⁴²⁶ SELIGER 2012, S. 18.

eine hoffnungsfrohe Einschätzung, dass das Paradigma der Ehre auch im Bereich der Verteilung von Leitungsaufgaben durch die Vision des *Schalom* abgelöst werden kann.

In diesem Sinne können die Heimleitungen der Initiative des Deutschen Caritasverbandes zuarbeiten, die auf Beschluss der 11. Delegiertenversammlung im Jahr 2011 über einen Zeitraum von drei Jahren die Förderung von Frauen in Führungspositionen der Caritas bewusst fördern soll. Die Delegiertenversammlung ging von der Feststellung aus, dass die Caritas im Hinblick auf den absehbaren Fachkräftemangel nicht weiter auf die Kompetenzen hochqualifizierter Frauen in ihren Führungsetagen verzichten kann. Sie erkannte an, dass mittlerweile rund 60 Prozent der Hochschulabsolvent(inn)en weiblich sind. Studien hätten zudem gezeigt, dass geschlechtergemischte Führungsteams wirtschaftlich erfolgreicher sind. Die 11. Delegiertenversammlung erwartet deshalb von den Unternehmen der Caritas, dass sie Maßnahmen zur Erhöhung des Frauenanteils in ihren Vorständen, Geschäftsführungen und Aufsichtsgremien ergreifen. Hierzu wurde insbesondere eine Quotenregelung empfohlen. Damit will sie Geschlechtergerechtigkeit fördern, zur Erhöhung der Aufstiegschancen von Frauen beitragen und 'familienbewusste Männer' unterstützen.⁴²⁷

6.4.2 Vereinbarkeit von Familie und Beruf

Die Aufspaltung der Arbeitswelt in weibliche und männliche Berufe spiegelt sich in den familiären Zuständigkeiten für Haus und Familie. Um diese traditionellen Rollenzuschreibungen aufzubrechen, ist insbesondere an der besseren Vereinbarkeit von Familie und Beruf anzusetzen. Denn nur wenn Männer und Frauen gleichermaßen familiäre und berufliche Arbeit miteinander verbinden können, sind neue Rollenbilder möglich. Die Erarbeitung flexibler Arbeitszeitmodelle ist gerade in der Altenhilfe ein wichtiger Schritt auf dieses Ziel hin. Im Verband katholischer Altenhilfe in Deutschland (VKAD) arbeiten DienstgeberInnen- und DienstnehmerInnenvertreter seit einigen Jahren gemeinsam in Fachtagungen an der Entwicklung und Verbreitung von in dieser Zielrichtung optimierten Arbeitszeitmodellen.⁴²⁸

Als ein Instrument zur Verbesserung der Familienfreundlichkeit ihrer Einrichtungen nutzen verschiedene Heimleitungen entsprechende Audit-Verfahren, deren Ergebnisse auch als besondere Qualität gegenüber Arbeitssuchenden herausgestellt werden. Bei einer Umfrage unter den Rechtsträgern der Caritas im Jahr 2011 gaben immerhin 58 Prozent der Befragten an, dass das Thema Vereinbarkeit von Beruf und Familie Teil ihrer strategischen Ziele sei. Als Element des Leitbildes nannten es erst 38 Prozent. 30 Prozent der Rechtsträger gaben an, dass sie ihre Führungskräfte gezielt mit dem Thema vertraut machen (beispielsweise bei Fortbildungen). Knapp zehn Prozent der Rechtsträger haben auch schon Beauftragte für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie und/oder Gleichstellung.⁴²⁹

⁴²⁷ Vgl. vgl. GOMER 25.09.2014.

⁴²⁸ Vgl. BUNDESARBEITSGEMEINSCHAFT DER MITARBEITERVERTRETUNGEN IM BEREICH DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 28.09.2014.

⁴²⁹ VOGT-WUCHTER 2011.

6.4.3 Männer und Frauen gemeinsam in Verantwortung

Eine Umgestaltung der Geschlechterverhältnisse im Sinne der Vision des Schalom betrifft immer Männer und Frauen gleichermaßen. Wie Frigga Haugg betont, kann eine Abkehr vom bisherigen, schwierig balancierten Miteinander im menschlichen Entwicklungsgang, in dem Frauen die Unterlegenen und zugleich Lebensnotwendigen waren und sind, nur in ein Fernziel gelenkt werden, in dem „beide Geschlechter angerufen und beteiligt sind, umfassend Herrschaftsfesseln abzustreifen, beide zu gewinnen und zu verlieren haben.“⁴³⁰ Es kann deshalb, so Haugg weiter, weder um 'Frauen in Männerberufen' noch 'Gender-Mainstreaming', gehen und schon gar nicht um eine einfache Gleichstellung, die als Gerechtigkeit gefeiert würde. Ihre Schlussfolgerung ist: „Weil in den bisherigen Geschlechterverhältnissen Zustimmung zu herrschaftlichen Produktionsverhältnissen so hergestellt wurde, dass die Ausschließung des weiblichen Teils als sinnvolles Leben legitimiert und von beiden Geschlechtern stets reproduziert wurde, werden praktisch beide Geschlechterformen neu kulturell und praktisch gefasst und erfahren werden müssen. Dies wiederum ist bereits ein Schritt in eine andere Gesellschaft.“⁴³¹ Die Arbeit an einer solchen neuen Kultur und Praxis des Umgangs der Geschlechter miteinander kann im Altenheim beginnen. Dort wo Geschlechterstereotypen in einem gemeinsamen Prozess von Zuschreibung und Akzeptanz gefestigt werden, gilt es auch, an ihrer Lösung zu arbeiten. Dies geht nur im Miteinander von Frauen und Männern.

Die Arbeit beginnt auch hier auf der Ebene der Leitung, die vorbildlich in das Haus hinein wirkt. Wie im historischen Teil dieser Untersuchung gezeigt, gab es in der Geschichte der Hospize bereits Formen gemeinsamer operativer und leitender Verantwortung für die Pflegebedürftigen.⁴³² Auch wenn darin die zeitbedingten Geschlechterstereotypen nur zum Teil in Frage gestellt wurden, können sie doch als Schritt auf eine gemeinsame Verantwortung für sorgende und reproduktive Tätigkeiten betrachtet werden. Auch heute kann die Heimleitung in der Bereitschaft zu geteilter Leitungsverantwortung von Frauen und Männern (z.B. in entsprechenden 'Tandems' von Hausleitung und Pflegedienstleitung) an solchen neuen Bildern mitwirken, die sich in der gemeinsamen Arbeit von Männern und Frauen in der Pflege spiegeln. Dazu gehört auch die Förderung von Männern, die einen Beruf in der Pflege ergreifen (wollen). Dies kommt nicht zuletzt auch den Pflegebedürftigen zugute, da alternde Männer nicht nur aufgrund der demographischen Gegebenheiten (Männer sterben früher als Frauen) in einer überwiegend weiblich geprägten Welt leben, sondern dies auch durch die derzeitige Zusammensetzung des Pflegepersonals verstärkt wird. Ein höherer Anteil männlicher Beschäftigter wird den Bewohnern einen Austausch mit Angehörigen des eigenen Geschlechts erleichtern. Eine solche am guten und glücklichen Leben der Bewohner und Mitarbeitenden orientierte Kooperation der Geschlechter in der Pflege kann vielleicht auch als Modell für die Kooperation der Geschlechter in der Kirche dienen.

⁴³⁰ HAUGG 2013.

⁴³¹ HAUGG 2013.

⁴³² Vgl. II.1.2.2.3 Heimleitung unter der Leitung kommunaler Verwaltungen

6.4.4 Genderbewußt leiten in der Kirche

Wenn die Analyse richtig ist, dass die Abwertung der Pflegearbeit die Folge einer Abwertung weiblicher Arbeit ist, die wiederum mit einer Abwertung der Frau innerhalb einer patriarchal strukturierten Gesellschaft zusammenhängt, die einem patriarchalen Gottesbild verhaftet ist, dann liegt in der Korrektur dieses Gottesbildes ein entscheidender Ansatz zu einer Aufwertung der Pflege. Heimleitungen, die sich von einem halbierten, männlichen Gottesbild verabschieden und sich mit einem Gott vertraut machen, der das geschlechter-duale Vorstellungsvermögen übersteigt, können daraus die eigene Motivation zur Überwindung von Geschlechterstereotypen stärken. Die persönliche Annäherung an einen weiblich-männlichen Gott, dem nichts Menschliches fern ist, kann der Heimleitung eine neue Offenheit und Verständnis für die geschlechterspezifischen Reaktions- und Handlungsweisen im Altenheim schenken. Dieser Prozess der Beschäftigung mit dem eigenen Gottesbild kann als annähernde Erkenntnis an den lebendigen Gott nur dynamisch und nie abschließend sein. Er zielt, wie Manuela Kalsky zeigt, nicht auf eine Theo-logie, eine Christo-logie oder Heils-logie im Sinne eines fixen systematisch-theologischen Systems. Vielmehr baut er auf Alltagserfahrungen, insbesondere von Frauen auf: „Momentaufnahmen, fragmentarisch, nicht kohärent, in Bewegung, nicht konsistent.“⁴³³ Nicht ihre Einheit, sondern ihre Verschiedenheit sei der Schlüssel zum Verstehen der Botschaft des *Schalom*, die nicht als Wort, sondern in ganzheitlicher Sprache – verbal und nonverbal – zum Ausdruck komme. Deshalb sieht Kalsky auch in Gesprächen mit anderen Frauen, in denen die alltägliche Gewalt gegen Frauen und ihre Visionen von Heil und Befreiung zum Ausdruck kommen, „unverzichtbare Heilsquellen feministischer Theologie“⁴³⁴. Gemeinsam mit den ‚gefährlichen Erinnerungen‘ an biblische Geschichten wie in Markus 14 und an Geschichten des (Un-)Heils in der Kirchengeschichte würden sie zu einer Transformation patriarchaler Heilsvorstellungen und zu einer neuen kritisch-befreienden Spiritualität von Frauen beitragen. Für die Leiterinnen katholischer Altenheime liegt darin eine Anfrage, wo sie selbst und ihre Mitarbeiterinnen solche Gesprächsorte finden, um sich an die ‚Heilsquellen der feministischen Theologie‘ anzuschließen. Dabei sollten sie von Seiten geschulter Seelsorgerinnen und Theologinnen Unterstützung finden.

Nicht zuletzt öffnet der Blick für die Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen auch, wie die feministische Bewegung gezeigt hat, den Blick für Ungerechtigkeiten gegenüber anderen vom Ausschluss aus der Gesellschaft bedrohten Gruppen. Die Forschung spricht von Intersektionalität, von der Überkreuzung verschiedener Kategorien, wie z.B. Körperlichkeit (Krankheit/ Behinderung), Alter, sexueller Orientierung, Sprache, Geschlecht, Religion, die eine neue Qualität von Identität, aber auch von Ausschluss erzeugen können. Da möglicherweise auch bestimmte Dimensionen des Ausschlusses unsichtbar sind, ist die Auflistung dieser Kategorien prinzipiell offen.⁴³⁵ Die Methoden des Diversity-Management können darauf eine Antwort sein. Allerdings nur, wenn sie nicht in der Logik der Ehre als ein Machtinstrument zur optimalen Ausschöpfung menschlicher Ressourcen und Förderung der Passgenau-

⁴³³ Vgl. KALSKY 1993, S. 225.

⁴³⁴ Vgl. KALSKY 1993, S. 224.

⁴³⁵ JAKOBS 2014, S. 130.

igkeit für bestimmte Funktionen in einer Organisation gebraucht werden, sondern zur Förderung von Gerechtigkeit und Chancengleichheit.⁴³⁶

6.5 Fazit

Im Altenheim, das sich heute als Feld überwiegend weiblicher Berufstätigkeit zeigt, trägt die Heimleitung Verantwortung für die Umsetzung des christlichen Bildes vom Menschen, der in zwei gleichberechtigten Geschlechtern vom einzigen Gott geschaffen wurde, der wiederum männliche und weibliche Eigenschaften in sich vereint. Daraus ergibt sich ein auf die Gleichberechtigung der Geschlechter zielender, Gender-bewußter Führungsstil. Er ermöglicht der Heimleitung - unabhängig von ihrem Geschlecht - auch in ihrem Führungshandeln Eigenschaften zu zeigen, die gesellschaftlich als weiblich bzw. männlich konnotiert sind, um ihrer Aufgabe 'als ganze(r)' gerecht zu werden. Ein besonderes Augenmerk dieses Führungshandelns liegt auf der Vereinbarkeit von familiären und beruflichen Verpflichtungen, der Vermeidung von materiellen Nachteilen aufgrund des Geschlechts und der Eröffnung beruflicher Weiterentwicklungsmöglichkeiten. Sie schließt die Sensibilität für weitere 'intersektionale' Ungerechtigkeiten ein. In dieser Aufgabe, die personal-seelsorgliche und politisch-prophetische Kompetenzen erfordert, ist sie auf die Unterstützung der Gesamtkirche angewiesen. Dies sollte sich in der Kirche zeigen in der gleichberechtigten Anerkennung weiblicher Führungskräfte und in der solidarischen Zusammenarbeit zur Förderung eines neuen Miteinanders der Geschlechter im Zeichen des *Schalom*.

7 Sorge um Schalom, wenn sich das Denken verwirrt

Ein zentrales Bewährungsfeld der Kirche und ihrer Botschaft von der Auferweckung und vom 'ewigen Leben' ist die gesellschaftliche Debatte über Demenz und den Umgang mit dieser altersbedingten Erkrankung. Demenz wird hier unter dem Gesichtspunkt des 'Ehrverlustes' infolge der Schwächung mentaler Funktionen betrachtet. So kann der besondere Charakter von Demenzpflege als 'Friedensarbeit' herausgearbeitet werden. In dieser Arbeit stellen sich besondere Ansprüche an die Leitung in der Beurteilung von Konzepten der Demenzpflege und der Sorge für eine Kultur der Einrichtung, die demenziell veränderten BewohnerInnen und den Pflegenden gerecht wird. In einer Orientierung an der Vision des *Schalom* kann das Altenheim über die Bewältigung dieser Aufgaben zu einem innovativen Labor der Mit-Menschlichkeit werden.

7.1 Die Angst vor Demenz als Angst vor dem Verlust der Ehre

„In den letzten Monaten habe ich durch die Lektüre einschlägiger Publikationen erkannt, an der ausweglosen Krankheit A. zu erkranken.“⁴³⁷ Dieser Satz aus dem Abschiedsbrief des prominenten Millionärs Gunter Sachs löste im Jahr 2011 eine breite Diskussion darüber aus,

⁴³⁶ Ebd.

⁴³⁷ SACHS 2011.

in wieweit die Diagnose einer Demenzerkrankung noch ein gutes Leben zulasse.⁴³⁸ Ob seine Selbstdiagnose einer Alzheimererkrankung zutreffend war, bleibt dahingestellt, entscheidend war für Sachs offenbar die Ausweglosigkeit der Erkrankung. Sein Freitod warf die Frage auf, ob es besser sei, von eigener Hand zu sterben, als von fremden Händen versorgt und betreut zu werden.

Der Abschiedsbrief von Gunter Sachs ist ein bemerkenswertes Beispiel für die unterschwellige Wirksamkeit der Logik der Ehre in der modernen Gesellschaft. Gunter Sachs schreibt: „Ich habe mich großen Herausforderungen stets gestellt. Der Verlust der geistigen Kontrolle über mein Leben wäre ein würdeloser Zustand, dem ich mich entschlossen habe, entschieden entgegenzutreten.“⁴³⁹ Der Mann, dem zu Lebzeiten der Ruf des Playboys anhaftete, zeigt sich hier betont kämpferisch. Die ‚Herausforderung‘ ist ein Schlüsselwort der Sprache der Ehre. Denn ursprünglich bedeutete dies, dass ein in seiner Ehre Verletzter vor das Haus des Beleidigers zog, um ihn aus dem geschützten Bereich des Hauses herauszurufen (‚provozieren‘) und zum Kampf zu fordern. Sich einer Herausforderung zu stellen, ist ein Akt der Ehre, sich ihr zu entziehen, entehrt. Und so wird auch die Auseinandersetzung mit der Krankheit für ihn zu einer Frage des Kampfes. Der drohende „Verlust der geistigen Kontrolle“⁴⁴⁰ ist für ihn ein Zustand, den er wie einen Duellgegner beschreibt, dem er meint, mit Entschlusskraft ‚entschieden entgegenzutreten‘ müssen. Seine Beschreibung der Demenz als ‚würdeloser Zustand‘ zeigt sich so bei näherem Hinsehen als Bezeichnung eines ‚Ehrverlustes‘. Der ruhmreich-prominente, entschieden-statusbewusste Mann möchte nicht im Zustand der Bedürftigkeit und Schwäche erscheinen.

So wie Gunter Sachs fühlen sich heute viele Menschen von der Diagnose, an einer Demenz zu erkranken, bedroht. Sie steht unter den Ängsten des modernen Menschen an vorderer Stelle.⁴⁴¹ Diese Angst ist nicht unbegründet. Unter den altersbedingten Krankheiten liegt die Demenz nach einer Prognose des Fritz Beske Instituts für Gesundheits-System-Forschung hinter Lungenentzündung und Makula-Degeneration an dritter Stelle. Sie sei aber die Krankheit, die die Lebensqualität der Betroffenen und ihres Umfeldes am nachhaltigsten beeinträchtigt.⁴⁴²

Es ist nicht nur das in Zahlen ausdrückbare Risiko, im Alter an Demenz zu erkranken, das Ängste weckt.⁴⁴³ Dahinter steht vielmehr eine massive Angst vor dem Verlust sozialer Aner-

⁴³⁸ Vgl. Gunter Sachs' Suizid rückt Alzheimer in den Blick 2011.

⁴³⁹ SACHS 2011.

⁴⁴⁰ Gunter Sachs spricht hier im allgemeinen Sprachgebrauch von Demenz als einem ‚Verlust der geistigen Kontrolle‘. In einem medizinisch und theologisch differenzierenden Sprachgebrauch beschreibt Demenz den Verlust psychischer Fähigkeiten aufgrund neurobiologischer Abbauprozesse. Die als geistige/spirituelle Dimension des Menschen bezeichnete Beziehung des Menschen zu Gott oder einem transzendenten Wesen ist eine davon zu unterscheidende Kategorie. Vgl. NAUER 2010, S. 132–138.

⁴⁴¹ Die Zeitschrift ‚Häusliche Pflege‘ meldete im Frühjahr 2012 unter Berufung auf eine GFK-Studie, dass die Hälfte der Deutschen Angst vor Demenz hätte. Vgl. Jeder zweite Deutsche hat Angst vor Demenz 2012

⁴⁴² Vgl. BERLIN-INSTITUT FÜR BEVÖLKERUNG UND ENTWICKLUNG 2011, S. 18.

⁴⁴³ Das Fritz Beske Institut für Gesundheits-System-Forschung erwartet für Deutschland, dass sich die Zahl von 1,1 Millionen Demenzkranken im Jahre 2007 deutlich erhöhen wird: "Bei einer Bevölkerung von 77,4 Millionen im Jahre 2030 dürften in Deutschland zwei Millionen Menschen mit Demenz leben, im Jahre 2050

kennung. Denn die Demenzerkrankung wirkt, wie der Welt-Alzheimer-Bericht 2012 anhand einer Umfrage festgestellt hat, hochgradig stigmatisierend. Von den Autoren wurden über 2500 Betroffene, Angehörige und Pflegende aus 54 Ländern befragt. Zwei Drittel der interviewten Pflegenden gaben an, dass es in ihrer Gesellschaft kein Verständnis für Demenzerkrankungen gibt.⁴⁴⁴ Drei Viertel der befragten Demenzerkrankten meinten, dass Demenzerkrankte in ihrem Land stigmatisiert werden.⁴⁴⁵ Vor diesem Hintergrund erscheinen die Ängste eines Gunter Sachs nicht unbegründet.

Und in einem weiteren Punkt ist ihm recht zu geben: Für Demenzerkrankungen sind bisher keine Heilungschancen erkennbar. "Demenzen", so formuliert es der o.g. Demenzreport, „setzen der Vorstellung, naturwissenschaftlicher Fortschritt könne alle körperlichen und geistigen Funktionsstörungen irgendwann in den Griff bekommen, einen empfindlichen Dämpfer auf. Diabetiker wissen, wann sie ihren Blutzuckerspiegel mit Insulin drosseln müssen, manches kaputte Knie oder verkalkte Hüfte lassen sich durch ein künstliches Gelenk ersetzen. Gegen Demenz hat die Medizin bislang wenig anzubieten und es gibt keine Anzeichen dafür, dass sich daran kurzfristig etwas ändern würde.“⁴⁴⁶ In einer Gesellschaft, die unter dem Paradigma der Machbarkeit lebt, sind solche Ohnmachtsgefühle besonders befremdlich und verstörend.⁴⁴⁷ In einer Logik der Ehre ist dort, wo durch den Kampf nichts zu gewinnen ist - und dies trifft zumindest in der heutigen Situation auf die einzelnen Betroffenen hin zu - alles verloren.

Als eine tiefe 'Beleidigung' des modernen Menschen wirkt die Demenz zudem wegen der Einschränkung der rationalen Fähigkeiten. Denn damit trifft sie in den Kernbereich des gesellschaftlichen und individuellen Selbstverständnisses einer Epoche, die weiterhin durch den Satz Descartes' "*cogito ergo sum*" (ich denke, also bin ich) geprägt ist. Mit dem Verlust der Gedächtnis- und Orientierungsfunktionen des Gehirns und den damit einhergehenden Einbußen weiterer kognitiver Fähigkeiten stellt die Demenz die Gesellschaft und das Indivi-

könnten sogar 2,6 Millionen von insgesamt 69,4 Millionen Einwohnern betroffen sein, also fast vier von hundert" BERLIN-INSTITUT FÜR BEVÖLKERUNG UND ENTWICKLUNG 2011, S. 5. Bei einer bis dahin zu erwartenden Schrumpfung der Gesamtbevölkerung auf rund 69 Millionen, würde der relative Anstieg 144 Prozent betragen. Das Fritz-Beske Institut stellt zudem fest, dass Deutschland weniger Hochbetagte habe als gedacht – unter diesen befänden sich aber deutlich mehr Demenzkranke. Dies sei auf Fehler in der amtlichen Statistik zurückzuführen, die zum Beispiel dadurch entstehen, dass Personen sich bei einem Wohnortwechsel in ihrer Heimatgemeinde nicht abmelden und dann dort als 'Karteileichen' in immer höhere Altersgruppen gelangen. Erst seit 2005, seit das Einwohnermeldeverfahren geändert wurde, sei dieser Fehler für Personen, die seither umgezogen sind, ausgeschlossen. Wenn, wie entsprechende Rekonstruktionen der demographischen Daten nahelegen, weniger Hochaltrige in Deutschland leben als bisher angenommen und wenn die Zahlen für Demenzkranke in dieser Altersgruppe zutreffen, dann ist mit einem deutlich höheren Anteil von Demenzerkrankungen unter den über 90-Jährigen zu rechnen. Vgl. BERLIN-INSTITUT FÜR BEVÖLKERUNG UND ENTWICKLUNG 2011, S. 16.

⁴⁴⁴ Diese Zahl bezieht sich auf den englischen Teil der Studie. Vgl. BATSCH/MITTELMAN/ALZHEIMER'S DISEASE INTERNATIONAL 2012, S. 39.

⁴⁴⁵ Vgl. BATSCH/MITTELMAN/ALZHEIMER'S DISEASE INTERNATIONAL 2012, S. 28.

⁴⁴⁶ BERLIN-INSTITUT FÜR BEVÖLKERUNG UND ENTWICKLUNG 2011, S. 5.

⁴⁴⁷ "Die Begegnung mit pflegebedürftigen Menschen – und hier vor allem mit Demenzkranken – kann nicht nur Unsicherheit, sondern auch massive Ängste auslösen. Die Gebrechlichkeit des Menschen erinnert an eine Dimension, die in seinem Streben nach Selbstständigkeit und Selbstbestimmung gerne in Vergessenheit gerät: Die Dimension der bewusst angenommenen Abhängigkeit." DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2011, S. 12 f.

duum vor die existentielle Frage: „Wer bin ich, wenn ich nicht mehr denke, bzw. nicht mehr so denke, wie es meiner individuellen und der kollektiven Vorstellung vom Denken entspricht?“ Wäre die Konsequenz dann ein „*non cogito ergo non sum*“ (ich denke nicht, also bin ich nicht)?

Dass diese Frage nicht allein eine theoretisch-philosophische ist, sondern existentielle Konsequenzen hat, zeigt sich wenn Menschen wie Gunter Sachs angesichts einer vermeintlichen oder diagnostizierten Demenz den Freitod suchen. Der von Experten als ‚Bilanzsuizid‘ bezeichnete Alterssuizid ist in der Regel das Ergebnis einer längeren Entwicklung. Wenn die Lebensbilanz keine Weiterentwicklung und keine Gründe für ein Weiterleben mehr aufzeigt, erscheint manchen der Freitod als letzter Ausweg. Häufig ist der vorhergesehene oder bereits eingetretene Freiheitsverlust ein ausschlaggebender Faktor. Der Zusammenhang zwischen der Diagnose Demenz und der Wahl des Freitodes⁴⁴⁸ ist in einer Gesellschaft, in der Freiheitswerte⁴⁴⁹ eine hohe Bedeutung haben, nicht unwahrscheinlich.

7.2 Demenz – eine Herausforderung des Evangeliums vom Frieden

Menschen, die angesichts einer diagnostizierten Demenz den Freitod wählen, signalisieren: Ich werde nicht mehr richtig denken können, also bin ich nicht mehr wert, der Gemeinschaft der Lebenden anzugehören. Aus katholischer Sicht ist es beunruhigend, wenn in der Öffentlichkeit davon die Rede ist, dass Menschen ihre Würde z.B. durch eine Demenzerkrankung ‚verlieren‘ könnten oder durch eine bestimmte medizinische oder pflegerische Behandlung ihnen ihre Würde ‚zurückgegeben‘ oder die Würde ‚erhalten‘ werde. Solche Ausdrucksweisen sind wie die Appelle zur ‚würdevollen‘ Behandlung von Demenzerkrankten in der Alltagssprache geläufig und Ausdruck menschlicher Sorge. Sie zeigen aber, wie im Beispiel von Gunter Sachs, eine gefährliche Verwechslung der von Gott geschenkten Menschenwürde und der von Menschen ausgedrückten sozialen Anerkennung in der Form der Ehre. In der Sicht des Glaubens kommt jedem Menschen Würde aufgrund seines Menschseins zu und wird ihm nicht durch eine bestimmte Behandlung verliehen bzw. durch eine Krankheit genommen. Die gegenläufige Argumentation, dass man mit einer Demenzerkrankung mit der psychischen Autonomie auch die Würde verliert, führt letztlich in die Konsequenz, dass Demenzkranke den Schutz der unantastbaren Menschenwürde verlieren und aus der Solidargemeinschaft der Menschen herausfallen. Sie werden tötbar, sofern sie dem nicht durch Selbsttötung zuvorkommen. Es dürfte unbestreitbar sein, dass die Art, wie die Gesellschaft, wie die Einzelnen und nicht zuletzt die Einrichtungen der Altenhilfe mit Demenzkranken umgehen, Einfluss darauf hat, welchen Verlauf die Debatte um die Sterbehilfe, den Freitod und

⁴⁴⁸ Weniger als 1 % aller Todesfälle jenseits des 65. Lebensalters lassen sich auf Alterssuizid zurückführen (Werte für die Europäische Union, 2008). Unter den Ursachen können neben der Furcht vor Erkrankung auch fehlender Lebensmut im Alter, der Verlust des Partners oder Einsamkeit sein. Im Jahr 2008 haben EU-weit über 15 000 Personen, davon 73 % Männer und 27 % Frauen, ihrem Leben selber ein Ende gesetzt. STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) 2011a, S. 87.

⁴⁴⁹ Ob eine in den letzten Jahren erkennbare Abkehr von Freiheitswerten hin zu einer neuen Wertschätzung von Sicherheit und Geborgenheit sich stabilisiert, bleibt abzuwarten. Vgl. OPASCHOWSKI 2010.

die Versorgung Kranker und alter Menschen mit einer Demenzerkrankung künftig nehmen wird.⁴⁵⁰

Die Botschaft, dass das menschliche Leben – auch mit irreversiblen psychischen Einschränkungen – unter Gottes Schutz steht, ist zunächst eine verbale Behauptung – allerdings eine entscheidende. Sie bedarf des Glaubens und vor allem seiner Bezeugung durch Taten. Hier liegt ein besonderer Auftrag der katholischen Altenhilfe. Die Unterbringung Demenzkranker in einem Altenheim allein bedeutet jedoch weder für den Demenzkranken noch seine Umgebung schon eine überzeugende Alternative zum Freitod. Die Begegnung mit dem Heimalltag bei einem Besuch oder angesichts von Beschreibungen desselben in den Medien kann auch eine Bekräftigung des Vorsatzes: „Ehe ich als Demenzkranker in einem Heim dahingehe, möchte ich sterben“ sein. Das Leben im Altenheim braucht eine spezifische Qualität und Atmosphäre, um auch für Menschen mit Demenz als Alternative ‚guten Lebens‘ zu erscheinen. Diese zu gestalten und zu prägen ist eine zentrale Aufgabe der Heimleitung.

Insofern kommt den Leitungen der katholischen Altenheime eine zentrale Rolle in der Bezeugung der christlichen Botschaft in der modernen Gesellschaft zu. Die kirchliche Lehrverkündigung hat in großer ökumenischer Einmütigkeit die menschliche Würde immer wieder gegen alle Versuche ihrer Reduktion auf bestimmte psychologische oder biologische Funktionen verteidigt.⁴⁵¹ Aber diese Lehre gilt es durch das praktische Zeugnis zu untermauern. Wie die Leitungskräfte den Umgang mit Demenzkranken in ihren Häusern anleiten, ist hierzu ein wichtiger Beitrag.

7.3 Demenzpflege als Schalom-Arbeit

Die stationären Pflegeeinrichtungen spielen offenbar eine Vorreiterrolle bei der Entwicklung und Einführung von Pflegepraktiken, die auf die Situation von Demenzkranken eingehen. Sie sind dabei den Krankenhäusern, auch wenn diese über gerontopsychiatrische oder geriatrische Fachabteilungen verfügen, und den ambulanten Diensten voraus.⁴⁵²

Die katholische Altenhilfe orientiert sich in ihrem Umgang mit Demenzkranken an den fachlichen Standards der Altenhilfe.⁴⁵³ Hierzu zählt im Bereich der Demenz insbesondere die Me-

⁴⁵⁰ "So wird die Aufrechterhaltung bisher anerkannter, sozusagen selbstverständlicher Grenzen der Selbstverfügung abhängig von der bewußtseinsbildenden Rolle und Kraft der Christen und eines fundierten Humanismus. Nimmt diese ab und fehlt es am Eintreten für das christliche oder freiheitsbezogene humanistische Menschenbild, werden bisherige Selbstverständlichkeiten im Zusammenleben in der Gesellschaft nach und nach zu Hohlformen und leerlaufend. Es liegt an uns, dem entgegenzutreten." BÖCKENFÖRDE 2008, S. 256.

⁴⁵¹ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND/SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2011.

⁴⁵² BRÄUTIGAM 2008, S. 5.

⁴⁵³ Zu den Handlungskonzepten der Demenzarbeit liegen ansatzweise Forschungsergebnisse vor, die aber in den meisten Fällen nicht eindeutig sind. Bräutigam stellt fest: „In den meisten Fällen existiert kein eindeutiges gesichertes Wissen über die Wirksamkeit.“ BRÄUTIGAM 2008, S. 17 Dennoch zeigen sich in wissenschaftlichen Untersuchungen erste Trends. Methoden, die nach Forschungsergebnissen negative Konsequenzen für Pflegebedürftige zeigen, können heute in der Anwendung nicht mehr vertreten werden.

thode der Validation nach Naomi Feil⁴⁵⁴ bzw. die im deutschen Sprachraum bekannte Variante der Integrativen Validation (IVA) nach Nicole Richard.⁴⁵⁵ Während Feil, an der Entwicklungspsychologie E. Eriksons orientiert, die Demenz als eine Form der Bearbeitung unerledigter Lebensaufgaben interpretiert, versteht Richard Demenz als hirnorganische Erkrankung.⁴⁵⁶

Die Validation baut auf der Grundhaltung der Wertschätzung und Akzeptanz der Demenzerkrankten auf. Gegenüber der früher üblichen Verhaltensweise, diese Personen möglichst schnell aus ihrer Wirklichkeit wieder in die Wirklichkeit des Heims 'zurückzuholen' und sie mit der Wirklichkeit der Angehörigen und Pflegenden zu konfrontieren, baut die Methode der Validation darauf auf, die Realität der demenzerkrankten Person wertzuschätzen und ihr mit nicht-konfrontativen Kommunikationstechniken zu begegnen. Diese „dienen dazu, die Gefühle der Pflegebedürftigen wahrzunehmen und bestätigend anzuerkennen, zu validieren, Belastungen abzubauen und das Selbstwertgefühl zu stärken.“⁴⁵⁷ Die Methode der Validation erkennt an, dass sich das Leben von Menschen mit Demenz in ihrer eigenen Innenwelt, auf einer früheren Bühne ihrer Biographie abspielt und sie sich aus diesen inneren Szenen heraus verhalten wie z.B. eine junge Mutter, eine Schülerin oder ein Handwerker in der Ausbildung. Die Validation erkennt an, dass diese Menschen in ihrer eigenen Perspektive 'richtig', für den Außenstehenden jedoch 'zeitverrückt' agieren.⁴⁵⁸

So berichtet beispielsweise eine Mitarbeiterin eines Frankfurter Pflegeheimes, wie ein älterer Herr einer jungen Pflegeperson angesichts eines Flugzeuges, das das Heim in geringer Höhe überfliegt, panisch zurnft: 'Los, wir müssen in Deckung, in den Schützengraben!' Diese antwortet: 'Keine Angst, das sind doch unsere eigenen Leute!' Der alte Herr beruhigt sich daraufhin. Eine solche Szene zeigt, dass die Pflegenden die Wirklichkeit der Dementen in der Haltung der Validation anerkennen. Die junge Pflegeperson ist gegenüber dem älteren Herrn, der 'zeitverrückt' in der Situation des Kriegsteilnehmers lebt, spontan in die Rolle des Kameraden gegangen, der die Definition des Flugzeuges als Feindflugzeug korrigiert und damit die Angst aus der Situation herausnimmt. Sie hat eine echte Rollenübernahme gestaltet und ist kurzfristig in die Szene des älteren Herrn und seine Wirklichkeit eingestiegen. Es geht also nicht um eine 'Schein-Anerkennung', eine Vorspiegelung von Anerkennung, sondern um spontanes und echtes Mitleben in der Wirklichkeit des Anderen. Nicole Richard stellt fest: „Es zählt die Erlebniswelt und Wirklichkeitssicht der Menschen mit Demenz, nicht unsere.“⁴⁵⁹ Im Übrigen wäre eine solche 'Scheinübernahme' der Rolle nicht nur ethisch fragwürdig, sondern würde auch in der Praxis nicht funktionieren. Demenzkranke haben feine Antennen für Authentizität.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ FEIL 2004.

⁴⁵⁵ RICHARD 2010.

⁴⁵⁶ Vgl. RICHARD 2010, S. 7.

⁴⁵⁷ BRÄUTIGAM 2008, S. 19.

⁴⁵⁸ Vgl. RICHARD 2010, S. 5.

⁴⁵⁹ RICHARD 2011, S. 7.

⁴⁶⁰ "Menschen mit Demenz haben oft einen ausgeprägten Spürsinn für Echtheit und Authentizität und das Bedürfnis, als Persönlichkeit gesehen und geachtet zu werden. Sie verfügen in vielen Fällen über eine hohe Sensibilität für Verhaltensweisen, die ihre Selbstachtung infrage stellen oder sie daran hindern, in ihrer

Pflegende müssen deshalb im Umgang mit Demenzkranken immer wieder zu Perspektiven- und Rollenwechseln bereit sein. Für die alte Dame, die gerade in der Welt ihrer Schulzeit lebt, sind sie Mitschülerinnen oder Lehrerinnen, für den alten Herrn, der in der Welt seiner frühen Kindheit lebt, schlüpfen sie in die Rollen der Eltern oder Geschwister. Pflegende benötigen und entwickeln im Umgang mit Demenzkranken Rollenflexibilität und damit Spontaneität und Kreativität. Sie müssen sich immer wieder irritieren und in ihren Routinen stören lassen. Sind sie dazu bereit, berichten sie über ganz neue, lebendige und heilsame Erfahrungen mit Demenzerkrankten, die auf einmal 'aufleben', mobiler und gesprächiger werden.

Ähnliche Erfahrungen machen Einrichtungen, die mit dem 'Psychobiografischen Pflegemodell' nach E. Böhm arbeiten. Auch in diesem Modell geht es darum, der Konstruktion der Wirklichkeit durch die Demenzerkrankten zu folgen und ihnen eine räumliche und persönliche Umgebung zu bieten, in denen sie sich in ihrer 'zeitverrückten' Rolle heimisch und wohlfühlen können. Böhm fordert die Pflegenden auf: „Verwirrt nicht die Verwirrten“.⁴⁶¹ Nicht das Überstülpen der eigenen Wirklichkeitserfahrung, sondern die feinfühligste Exploration der thymopsychischen Biografie der Pflegeperson will nach diesem Modell gelernt sein.⁴⁶²

Auffällig ist, dass viele Demenzkonzepte trotz Unterschieden in der theoretischen Begründung in den praktischen Empfehlungen viele Ähnlichkeiten haben. Die Wertschätzung des Verhaltens Demenzkranker, die Suche nach der Begegnung auf Augenhöhe, die nichtkonfrontative Kommunikation, die Fokussierung auf den Augenblick und die Orientierung an der Biographie werden von unterschiedlichen Konzepten propagiert.

In den verschiedenen Begründungen ähnlicher Zugangsweisen zu Demenzkranken spiegeln sich die Unsicherheiten des Forschungsgebietes. Das Spektrum der Erklärung von dementiellen Erkrankungen reicht von rein somatischen bis zu stärker an psychischen Entwicklungen interessierten Erklärungen. Insgesamt gibt es aufgrund des noch relativ jungen Forschungsfeldes bisher keine umfassende und abschließende Erklärung der verschiedenen Krankheitsbilder der Demenz.⁴⁶³

Phänomenologisch ist jedoch zu konstatieren, dass dementielle Erkrankungen die Betroffenen und ihr Umfeld in ihrer psychischen Identität erheblich verunsichern, sie in tiefe Lebenskrisen und bis zur Verzweiflung bringen können.⁴⁶⁴ Die Pflege von Demenzkranken kann deshalb auch beschrieben werden als ein Ringen um Identitäten, die zwischen den Pflegebedürftigen und Pflegepersonen immer wieder neu ausgehandelt, bestätigt und anerkannt werden müssen. Angesichts der mit der dementiellen Erkrankung einhergehenden 'Zeit-

Welt auf ihre Art zu leben. Gerade die gedächtnisbezogenen und kognitiven Veränderungen führen zu einer starken Ausprägung der Kompetenz, Situationen intuitiv wahrzunehmen, und zu einer Sensibilisierung für zwischenmenschliche Beziehungen, für die Gefühle des Gegenübers und für die Zwischentöne " ETHIK-RAT 07.05.2012, S. 23f.

⁴⁶¹ BÖHM 2009.

⁴⁶² Das Spektrum der Konzepte der Demenzpflege ist in den vergangenen zwei Jahrzehnten deutlich gewachsen. Einen Überblick bietet die Grundsatzstellungnahme des MDS: MDS MEDIZINISCHER DIENST DES SPITZENVERBANDES BUND 2009.

⁴⁶³ Vgl. GROND 2009

⁴⁶⁴ Vgl. AHR 2011.

verrücktheit' können erhebliche Irritationen, Ängste, Verletzungen und Aggressionen auf beiden Seiten entstehen. Naomi Feil sieht im Agieren der Demenzerkrankten, wie bei allen älter werdenden Menschen, den Versuch, mit der eigenen Vergangenheit ins Reine zu kommen. Dies wiederum entspreche dem tiefsten menschlichen Verlangen: In Frieden zu sterben.⁴⁶⁵

Pflege von Demenzkranken ist damit in christlicher Sicht Arbeit an der *Schalom*-Vision. Es geht ihr um die Integrität des Einzelnen und seine Integration in die Gemeinschaft. Sie unterstützt alte Menschen bei ihren Versuchen, die verschiedenen Fäden des Lebens zu einem Ganzen zusammenzuknüpfen, um so 'vollkommen wie möglich' zu werden. In christlichem Verständnis kann dies auch als Bemühen, dem vollkommenen Gott ähnlicher zu werden, interpretiert werden. Demenzpflege unterstützt die Pflegebedürftigen und ihre Angehörigen dabei, 'friedlich' zu leben und zu sterben, bzw. leben und sterben zu lassen. Es wäre aber ein gefährliches Missverständnis des Friedensbegriffes, wenn er im Sinne einer äußerlichen systemstabilisierenden 'Sedierung' beispielsweise durch Medikamente gedeutet wird. Es geht nicht um den 'lieben Frieden' einer Harmoniesüchtigkeit, die allen Sand aus dem Getriebe der Organisation nehmen will, sondern gerade um die Anerkennung der unerlösten und sperrigen Realität jedes Einzelnen, auch des Demenzkranken. Es geht auch um das Aushalten dessen, was auf dieser Welt nicht befriedet und ganz werden kann.

Sie ist immer auch Arbeit an der eigenen 'Friedfertigkeit', dem eigenen Umgang mit Verstörungen, Irritationen und Verletzungen. Demenzpflege im Sinne des Evangeliums zielt deshalb sowohl auf den *Schalom* der Pflegebedürftigen als auch den der Pflegenden. Sie sind in der Begegnung mit Demenzkranken erheblich herausgefordert.

7.4 Das Lächeln des Friedens statt der Gewalt der Ehre

Ein Konzept, das mit den praktischen Empfehlungen zur Demenzarbeit im wahrsten Sinne des Wortes 'spielt', ist das der clownesken, humorvollen Arbeit mit Demenzkranken. Die Idee, Humor als Methode der Pflege und Behandlung einzusetzen, stammt von dem amerikanischen Arzt Hunter 'Patch' Adams. Er setzte auf die Heilsamkeit des Humors am Krankenbett. Als erster Klinikclown gilt Michael Christensen. Der Mitbegründer des 'Big Apple Circus' in New York trat 1985 auf dem Sommerfest eines Krankenhauses als Clown in einem Arztkittel auf und war begeistert von der Reaktion der Kinder.⁴⁶⁶ Seitdem hat sich die Idee, Humor bewusst als Heilmittel einzusetzen, immer weiter verbreitet. In Deutschland hat vor allem der Gerontopsychiater Rolf Dieter Hirsch die Heilsamkeit des Humor im Altenheim beschrieben und propagiert.⁴⁶⁷ Inzwischen gibt es Clowns, die sich besonders für den Einsatz dieser Interventionstechnik in Altenheimen spezialisiert haben.⁴⁶⁸ Sie erheitern dort nicht nur die Bewohner – mit oder ohne Demenz – sondern unterstützen auch das Personal in der Ausbil-

⁴⁶⁵ Vgl. FEIL 2004, S. 34.

⁴⁶⁶ GEIßLINGER 2008, S. 24.

⁴⁶⁷ HIRSCH 2012.

⁴⁶⁸ Spezielle Fortbildungen für „Demenzclowns“ bietet u.a. die niederländische Gesellschaft „miMakkus“ an. STICHTING MIIMAKKUS 06.06.2014.

„Humorfähigkeit“.⁴⁶⁹ Insbesondere als Prävention von Gewalt und zur Auflösung von aggressiven Situationen empfiehlt Rolf D. Hirsch den Einsatz von Humor. Humor ist für ihn eine „Trotzmacht“⁴⁷⁰ gegen Aggressionen: „Lächeln statt schlagen als Lösungsstrategie mag befremdlich erscheinen, doch reicht oft ein Gefühl, ein Gedankenblitz, ein Verstehen, um Gewalt unnötig zu machen.“⁴⁷¹

Solche ‚nährischen‘ Konzepte als aktuelle Methoden der Demenzarbeit stehen einem christlichen Denken und Handeln nahe, das sich von der Logik der Ehre abgewandt und einer friedlichen Sicht des Menschen zugewandt hat. Ehre verbindet sich in der Regel mit hohem Ernst und einer gewissen Feierlichkeit. Im Rahmen einer von der Ehre besetzten höfischen Kultur beklagte sich Liselotte von der Pfalz (1652–1722) in einem Brief an ihre Schwester über die Humorlosigkeit bei Hofe: „Des [kann] ich mich hier nie berühen, mich mit guten Freunden lustig gemacht zu haben; denn das geschieht mir nie, und ob wir zwar hier 14, 15, 16, ja 17 Personen an einer Tafel essen, geht es stiller her als in einem Nonnenrefektorium. Ein jedes isst vor sich weg und wird kein Wort gesprochen, noch an kein Lachen gedacht.“⁴⁷² Machtbewußte Ideologien, die ihre Weltsicht mit heiligem Ernst durchsetzen wollen, bedienen sich des Pathos.⁴⁷³ Wo es um die Ehre geht, sind Lachen und Narrheit unangebracht, denn der Humor verfügt über ein gewisses anarchisches Potential.⁴⁷⁴ Hierarchen, je höher sie auf der Leiter der Ehre gestiegen sind, fühlen sich dadurch gestört und bedroht. Deshalb werden Witz und Karikatur von denen, die Macht und Ehre haben, verfolgt und in den Untergrund getrieben.

Am Humor und am Lachen scheiden sich die Geister wie Thomas Stölzel in einem kurzen Gang durch die abendländische Philosophiegeschichte aufgezeigt hat.⁴⁷⁵ In der hier angebotenen Unterscheidung zwischen einer Logik der Ehre und einer Logik des Friedens ist das hohe Pathos auf der Seite der Ehre. Das Lächeln, der Witz und das Lachen stehen dagegen auf der Seite des Friedens.

Die Bibel berichtet nicht viel von lachenden Menschen, aber an erster Stelle wird ausgerechnet über eine lachende Frau berichtet: Sara, die Frau Abrahams, kann sich angesichts der Ankündigung, dass sie noch im hohen Alter ein Kind gebären soll, ‚das Lachen nicht verkneifen‘, obwohl sie weiß, dass sie sich dafür in Anwesenheit ‚hohen Besuchs‘ eigentlich schä-

⁴⁶⁹ FEY 2013.

⁴⁷⁰ Vgl. HIRSCH 2012, S. 249.

⁴⁷¹ GEIßLINGER 2008, S. 24f.

⁴⁷² [Elisabeth Charlotte d’Orléans:] Liselotte von der Pfalz. Madame Elisabeth Charlotte, Duchesse d’Orléans. Briefe. Herausgegeben von Annedore Haberl. München: Hanser 1996, S. 311, Brief an die Raugräfin Amalie Elisabeth aus Marly vom 16.5.1705. zit. nach: SCHÖRLE, S. 92f.

⁴⁷³ „Nirgends war das Lachen unangebrachter als beim höfischen Zeremoniell. Wer hier bei einer unbeabsichtigt komischen Situation in unkontrolliertes Lachen verfiel, konnte seine Karrierechancen bei Hofe rasch beenden. Einen gewissen Gegenpol zur hierarchisch geprägten höfischen Lachgesellschaft boten Institutionen wie der Hofnarr oder das Hoftheater, doch selbst hier stellte das Lachen den Monarchen kaum infrage, sondern konnte eher für die adligen Mitglieder der Hofgesellschaft gefährlich werden.“ SCHÖRLE, S. 93.

⁴⁷⁴ Vgl. STÖLZEL 2012, S. 173.

⁴⁷⁵ Vgl. STÖLZEL 2012, S. 165–179. Stölzel zählt den Humor als „eine Frage der Haltung“ unter die philosophischen Kompetenzen. Eine entsprechende theologische Kompetenzlehre steht noch aus.

men müsste. Lyn Brakeman, die diese Geschichte einer erfrischenden Nachdichtung unterzogen hat, führt dies auf den eigenen weiblichen Glauben Saras zurück: „Saras Glaube war anders, weniger angestrengt, fast zu lasch. Ihr Gott war ein Geheimnis voller absurder Paradoxien, ein Gott, in dessen Lachen man einfach einstimmen mußte. Einige hielten ihr Lachen für gottlos, aber da irrten sie sich. Sara lachte mit Jahwe, nicht über ihn. Andere werteten ihr Lachen als unverschämt.“⁴⁷⁶ Brakeman läßt ihre fröhlich-ernsthafte Nachdichtung der Sara-Geschichte in Vorschlägen und Gruppenübungen münden, die auch für Pflegende etwas von dem Glauben vermitteln können, in dem Lachen eine Möglichkeit sein kann, mit Gott in Verbindung zu treten.⁴⁷⁷

Die ersten Spuren einer der Narrheit aufgeschlossenen Theologie des Friedens finden sich bereits in den paulinischen Briefen. Im 2. Brief an die Korinther versetzt sich der Autor, Paulus, in der Rolle eines Narren. Anlass dafür sind ihm Konflikte in der Gemeinde, eine Konkurrenz von anderen Aposteln, die Paulus als „Überapostel“ tituliert und die offenbar verächtlich über seine Person geredet haben. Um den Vorwürfen gegen ihn etwas entgegenzusetzen, möchte er seine Verdienste um die Gemeinde darstellen, ohne als Angeber zu erscheinen. Er schreibt deshalb: „Was ich hier sage, sage ich nicht im Sinn des Herrn, sondern sozusagen als Narr im falschen Stolz des Prahlers“ (2.Korintherbrief 12,7). Denn, das hält er den Korinthern vor, Menschen lassen sich allzu gerne von Aufschneidern etwas vormachen, selbst wenn es zu ihrem Schaden ist. Nachdem er seine zahlreichen Gefährdungen, Nöte und Mühen im Dienst des Evangeliums aufgezählt und auch die Offenbarungen, die ihm geschenkt wurden, erwähnt hat, wendet sich seine Argumentation und er stellt fest, dass er sich gerade in seiner Schwäche und seinen Verfolgungen für die anderen „zum Narren gemacht hat“. Er resümiert: „Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark. Jetzt bin ich wirklich ein Narr geworden; ihr habt mich dazu gezwungen. Eigentlich sollte ich von euch gerühmt werden; denn in nichts bin ich hinter den Überaposteln zurückgeblieben, obgleich ich nichts bin. Das, woran man den Apostel erkennt, wurde mit großer Ausdauer unter euch vollbracht: Zeichen, Wunder und machtvolle Taten“ (2.Korintherbrief, 12,10-12).

In diesem Lob der Schwachheit, des 'sich zum Narren machen', zeigt sich eine Brücke zwischen den modernen Methoden der Demenzzpflege und dem christlichen Denken. Auch die Rolle des Clowns lebt davon, dass sie gerade in ihrer Dummheit, Naivität und Reaktionschwäche den Menschen Stärke und Weisheit zeigt. Auch der Clown vollbringt machtvolle Taten, Zeichen und Wunder in seinem Publikum, weil er die gängigen Vorstellungen von Stärke und Überzeugungskraft durcheinanderbringt, schlummernde Emotionen weckt und plötzliche überraschende Einsichten ermöglicht. Die Wahrheit des Clowns ist nicht die Wahrheit eines Gedankensystems, sondern die Wahrheit des unverstellten Blicks auf das, was da ist. Der Volksmund weiß darum in dem Spruch 'Kinder und Narren sagen die Wahr-

⁴⁷⁶ BRAKEMAN 2001, S. 14f.

⁴⁷⁷ Vgl. BRAKEMAN 2001, S. 25–27.

heit'. Diese Wahrheit lässt sich nicht besitzen, sondern sie leuchtet in einer Situation auf und löst sich dann wieder auf wie die Seifenblasen, die der Clown die Luft bläst.

Dass das Denken des Paulus durchaus ein Fundament für die Demenzzpflege abgeben könnte, zeigt sich auch an seiner Beteuerung: „Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser - nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi -, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Korintherbrief 9,20-22). Pflegende könnten im selben Duktus sagen, dass sie den 'verrückten Dementen' gegenüber sich selbst zum 'verrückten Narren' machen, um auch diese Gottes rettendes Handeln erfahren zu lassen.

Damit soll angedeutet werden, welche Begegnungen zwischen der biblischen Tradition und der heutigen Demenzzpflege möglich sind, bzw. welche Wahrheiten des Evangeliums sich in diesen Konzepten entdecken lassen. Die biblische Tradition bietet gute Begründungen für die Arbeit nach diesen Konzepten. Dagegen sind, wie oben gezeigt, die in den einzelnen Konzepten enthaltenen Begründungen oft eher eklektisch und deshalb auch austauschbar.

7.5 Heimleitung zwischen good practice und Wahrheitsfrage

Kann die Heimleitung angesichts einer hier nur skizzierten christlichen Begründung eines Demenzzkonzepts ihr Haus auch für weitere 'verrückte' Konzepte der Demenzzarbeit öffnen? Dies soll im Folgenden hinterfragt werden, um auf die anspruchsvolle Aufgabe der Heimleitung bei der Entscheidung für Konzepte der Versorgung dementiell erkrankter Bewohner hinzuweisen. Solche Konzepte sollen den Respekt vor der Würde der Demenzzkranken im Heim und zugleich die Bewältigung komplexer Pflegesituationen durch die Mitarbeitenden sicherstellen.⁴⁷⁸ Hier berühren sich pflegfachliche Fragen mit philosophischen und theologischen Erwägungen. Die Heimleitung entscheidet mit der Entsendung zu bestimmten Fortbildungsmaßnahmen oder Schulungen darüber, mit welcher 'Philosophie' bzw. 'Theologie' den Demenzzkranken in der Einrichtung begegnet wird. Am Beispiel der clownesken Konzepte in der Arbeit mit Demenzzkranken ließ sich zeigen, wie die Entscheidung für eine bestimmte

⁴⁷⁸ In seiner Grundsatzstellungnahme stellt der MDS (Medizinischer Dienst des Spitzenverbandes Bund) fest: "Die Pflege und Betreuung von Menschen mit einer Demenzzkrankung stellen hohe Anforderungen an stationäre Pflegeeinrichtungen und die dort professionell Pflegenden. Dies bezieht sich sowohl auf die fachliche und menschliche Kompetenz jedes einzelnen Mitarbeiters als auch auf die pflegfachliche und organisatorische Gesamtkonzeption der Einrichtung. Menschen mit Demenzzkrankungen benötigen ein speziell auf ihre Bedürfnisse abgestimmtes Pflege- und Betreuungskonzept, in dem auch ein erhöhter Bedarf an Kommunikation, psychiatrischer Pflege und sozialer Betreuung Berücksichtigung findet. Eine Schlüsselfunktion hat hierbei die Einrichtungsleitung, die für die Personalentwicklung und -planung sowie die strategische Ausrichtung der Einrichtung (z.B. Ausrichtung auf die Bedürfnisse einer bestimmten Klientel/Bewohnergruppe mit ihren jeweiligen Einschränkungen/Ressourcen) verantwortlich ist." MDS MEDIZINISCHER DIENST DES SPITZENVERBANDES BUND 2009, S. 196.

‘Pflegephilosophie’ auch mit der Theologie der Einrichtung zu tun hat. Aber wie sieht dieser Zusammenhang bei anderen Konzepten aus?

Sowohl das psychobiografische Pflegemodell nach Böhm, als auch die Validation nach Feil und die IVA haben ihre Wurzeln in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Böhm entwickelte seine Ideen zunächst mit psychiatrisch erkrankten Patienten vor dem Hintergrund der Psychiatriereform der 70er Jahre. Naomi Feil ist Tochter eines amerikanischen Psychologen, der als Verwalter eines Altenheimes arbeitete.⁴⁷⁹ Beide standen damit im Umfeld der humanistischen Psychologie und systemischer bzw. konstruktivistischer Denkmodelle, die in den 70er Jahren in der Psychologie und Psychiatrie breite Wirkung entfalteten. Auch die in den 1990er Jahren entwickelte Integrative Validation stützt sich auf die Grundlagen der Humanistischen Psychologie. Sie nimmt explizit Anleihen bei den Kommunikationstheorien von Friedemann Schulz von Thun und Paul Watzlawick.⁴⁸⁰

Damit bewegen sie sich in einem Denken, das die Wahrheitsfrage zugunsten der Frage nach dem Gelingen von Kommunikation zurückstellt. Das konstruktivistische Denken sieht keine Möglichkeit, eine Korrespondenz zwischen Wissen und Wirklichkeit herzustellen, in dem Sinne, dass unser Denken ein Abbild der Wirklichkeit herstellen könnte. In ihrem für die Entwicklung des konstruktivistischen Denkens grundlegenden Werk „Der Baum der Erkenntnis“ haben Maturana und Varela eine biologisch fundierte Theorie einer rekursiven Erkenntnis vorgelegt, die zu der Feststellung kommt: „Die Erkenntnis der Erkenntnis verpflichtet. Sie verpflichtet uns zu einer Haltung ständiger Wachsamkeit gegenüber der Versuchung der Gewißheit. Sie verpflichtet uns dazu einzusehen, daß unsere Gewißheiten keine Beweise der Wahrheit sind, daß die Welt, die jedermann sieht, nicht die Welt ist, sondern eine Welt, die wir mit anderen hervorbringen.“⁴⁸¹ In diesem Verständnis entsteht Wissen in einem kreisförmigen Erkenntnisprozess, der an kybernetische Regelkreise wie z.B. die Wirkungsweise eines Thermostaten erinnert. In der Berührung mit der Außenwelt erkennt ein Individuum eine ‘Störung’, einen Schmerz, ein Leid oder eine ‘Passung’, ein Funktionieren und Übereinstimmen. Eine ‘Störung’ veranlasst das Individuum zur Suche nach einer Lösung, die den Schmerz oder das Leiden vermindert. Diese versucht es zu verwirklichen, bis es zu einer ‘Passung’ kommt. Entscheidend ist dabei nicht ob diese Lösung ‘objektiv’ richtig ist, sondern ob sie ‘viabel’ d.h. gangbar ist. Mit dem Begriff der ‘Viabilität’ zielt der Konstruktivismus „in erkenntnistheoretischer und wissenschaftlicher Absicht auf ein pragmatisches, handlungsorientiertes Modell, das im wissenschaftstheoretischen Bereich auf kohärente, konsistente und anschlussfähige Theorien abstellt, nicht aber auf ontologische *Annäherungsversuche* an eine vermeintliche ‚Realität‘.“⁴⁸²

In Abwandlung des in Medizin und Pflege oft verwendeten Grundsatzes „Wer heilt, hat recht“, sagt Paul Watzlawick: "Ein grundlegendes Kriterium für die Therapie ist unserer Auf-

⁴⁷⁹ Vgl. FEIL 2004, S. 11.

⁴⁸⁰ Vgl. RICHARD 2010, S. 7.

⁴⁸¹ MATURANA/VARELA 2010, S. 263f.

⁴⁸² KLEIN 2003, S. 101.

fassung nach die Frage der Wirksamkeit, und keine andere. Wir behaupten keineswegs, daß unser Ansatz wahrer sei als ein anderer. Zur Frage steht nur die Wirksamkeit."⁴⁸³ Die oben beschriebenen Methoden der Pflege von Demenzkranken werden von vielen Pflegenden als hilfreich und wirksam empfunden und deshalb angewandt.⁴⁸⁴

Kann sich aber die Theologie mit einem solchen Denken zufrieden geben? Wenn die Welt nicht mehr ein Gegenstand im ursprünglichen Sinne ist, der uns gegenübersteht, sondern Mensch und Welt Komplementaritätserscheinungen sind, die nur durch die Entscheidung des Beobachters in Subjekt und Objekt unterschieden werden, wo ist dann der Ort Gottes?

Wenn die Frage: 'Wie wirklich ist die Wirklichkeit?' nur subjektiv mit Blick auf die eigene 'erfundene Wirklichkeit' zu beantworten ist, wie ist dann die Wirklichkeit Gottes zu denken?⁴⁸⁵ Ist er auch nur ein Ergebnis menschlicher Konstruktion? Und wenn es nur auf die Wirksamkeit eines Konzeptes ankommt, welche Auswirkungen hat dies außerhalb der Pflege und Medizin, z.B. auf religiöse Konzepte? Wird die Wahrheitsfrage der Religion der Frage nach der praktischen Wirksamkeit von Religionen bei der Linderung von Schmerzen und Leiden weichen? Die Anwendung eines bestimmten Pflegekonzeptes führt deshalb weit über die pflegerische Anwendung hinaus. Es geht ja gerade bei den Demenzpflegekonzepten nicht allein um bestimmte 'Techniken', sondern um das Einüben in eine bestimmte Haltung, wie das Beispiel der Demenzclowns gezeigt hat. Ihre Anwendung lässt sich per definitionem nicht auf den Einsatz mit Demenzkranken beschränken. Sie basieren auf einer Sicht des menschlichen Lebens, die die ganze Existenz der Pflegenden erfasst. Wenn eine Pflegeperson z.B. sich auf die Haltung eines Demenzkranken wertschätzend und validierend einlässt, so wird sie diese Haltung dauerhaft und wirksam nur vollziehen können, wenn sie auch gegenüber anderen Menschen diese Formen der Empathie als Anerkennung anderer Wirklichkeiten einübt und praktiziert. Bis zu welchem Grade kann aber für Christen diese Wertschätzung und Anerkennung einer anderen Konstruktion von Wirklichkeit z.B. gegenüber Andersgläubigen gehen?⁴⁸⁶

Die Heimleitung übernimmt mit der Implementierung der o.g. Pflegekonzepte deshalb auch - bewusst oder unbewusst - Verantwortung für die Einübung grundlegender kommunikativer und religiöser Verhaltensweisen.⁴⁸⁷ Dabei sollte ihr bewusst sein, dass der Konstruktivismus mit seiner Hintanstellung der Wahrheitsfrage, zumindest auf der Ebene der sprachlichen Formulierungen in sichtbarer Spannung zur amtlichen katholischen Lehre steht, die von ei-

⁴⁸³ WATZLAWICK 1989, S. 53.

⁴⁸⁴ Die wissenschaftliche Evaluation der meisten Demenzkonzepte steht noch aus. Christoph Bräutigam stellt fest: „Zu manchen Handlungskonzepten liegen einige Forschungsergebnisse vor, auch wenn diese in den meisten Fällen nicht eindeutig sind. Viele Konzepte und Maßnahmen sind jedoch leider erst ansatzweise untersucht. In den meisten Fällen existiert kein eindeutiges gesichertes Wissen über die Wirksamkeit.“ BRÄUTIGAM 2008, S. 17.

⁴⁸⁵ Vgl. WATZLAWICK 2010.

⁴⁸⁶ Aber auch an den Umgang mit Homosexualität und anderen von der Mehrheitsgesellschaft als 'nicht normal' eingestuftes Verhaltens- und Denkweisen ist hier zu denken.

⁴⁸⁷ Die Diakonie Rheinland-Westfalen-Lippe e.V. hat einen umfangreichen Handlungsleitfaden für die Einführung von Demenzpflegekonzepten herausgegeben.

ner objektiven Wirklichkeit und Wahrheit ausgeht.⁴⁸⁸ Dies zeigt sich z.B. deutlich bei der Lektüre der Enzyklika *‘Caritas in veritate’*⁴⁸⁹ von Benedikt XVI., in welcher der Papst auf den engen Zusammenhang von Nächstenliebe und Wahrheit verweist. Die Liebe ist demnach ohne die Wahrheit nicht zu denken und nicht zu leben: "Nur in der Wahrheit erstrahlt die Liebe und kann glaubwürdig gelebt werden. Die Wahrheit ist ein Licht, das der Liebe Sinn und Wert verleiht. Es ist das Licht der Vernunft wie auch des Glaubens, durch das der Verstand zur natürlichen und übernatürlichen Wahrheit der Liebe gelangt: er erfasst ihre Bedeutung als Hingabe, Annahme und Gemeinschaft. Ohne Wahrheit gleitet die Liebe in Sentimentalität ab. Sie wird ein leeres Gehäuse, das man nach Belieben füllen kann. Das ist die verhängnisvolle Gefahr für die Liebe in einer Kultur ohne Wahrheit."⁴⁹⁰ Der Papst stellt – ohne einzelne philosophische Strömungen zu nennen – fest: "Der Mensch ist entfremdet, wenn er allein ist oder sich von der Wirklichkeit ablöst, wenn er darauf verzichtet, an ein Fundament zu denken und zu glauben."⁴⁹¹ Gerade in dem durch Denkrichtungen wie den Konstruktivismus ausgelösten *‘practical turn’*, einer Wendung zum Primat der Praxis, sieht der Papst eine gefährliche Bedrohung der Religion: „Dieser Relativismus, der heute als Grundgefühl des aufgeklärten Menschen bis weit in die Theologie hineinreicht, ist das tiefste Problem unserer Zeit. Er ist auch der Grund dafür, daß nun Wahrheit durch Praxis ersetzt und damit die Achse der Religionen verschoben wird: Was wahr ist, wissen wir nicht, aber was wir machen müssen, wissen wir: eine bessere Gesellschaft heraufführen, das ‚Reich‘, wie man mit einem der Bibel entnommenen und ins Profan-Utopische gewendeten Wort gerne sagt.“⁴⁹²

Diese Arbeit kann nicht die Auseinandersetzung zwischen den mittlerweile in vielen Bereichen der sozialen Arbeit, Therapie und Pflege rezipierten konstruktivistischen Denkansätzen und der Theologie ausführlicher darstellen.⁴⁹³ Worum es hier geht, ist das Aufzeigen offensichtlicher Diskrepanzen zwischen der lehramtlichen Beschreibung und Begründung des christlichen Liebeshandelns und den philosophischen Hintergründen von Pflegemethoden, die in Einrichtungen – auch der katholischen – Altenhilfe angewandt werden. Die *‘Begründenden’* einzelner Pflegekonzepte erläutern zum Teil auch nur oberflächlich die philosophischen Hintergründe ihrer Arbeit. Nicht wenige dieser Konzepte werden ausdrücklich, ohne dies an dieser Stelle bewerten zu wollen, aus der Praxis, aus der *‘Intuition’* entwickelt. Ob die theoretischen Erläuterungen dann Begründungen oder eher Beschreibungen genannt wer-

⁴⁸⁸ "Der Konstruktivismus spricht eher von Wirklichkeit als von Wahrheit. Tatsächlich gibt es unter den Konstruktivisten eine gewisse Abneigung gegenüber dem Wahrheitsbegriff. Ernst von Glasersfeld und Heinz von Foerster äußern sich ablehnend gegenüber einer Weiterführung der Wahrheitsfrage. Die Suche nach der Wahrheit ist in ihren Augen sinnlos. Insbesondere von Foerster will dem Wahrheitsbegriff eine Absage erteilen. Oft wird im Zusammenhang des Konstruktivismus die Entbehrlichkeit des Wahrheitsbegriffs für das wissenschaftliche Arbeiten unterstrichen." ORIGER 2007, S. 29.

⁴⁸⁹ BENEDIKT XVI. 2009.

⁴⁹⁰ BENEDIKT XVI. 2009, S. 7.

⁴⁹¹ BENEDIKT XVI. 2009, S. 86.

⁴⁹² RATZINGER/BENEDIKT XVI. 2005, S. 60 Eine übersichtliche Zusammenfassung der Argumentation zur Wahrheitsfrage in den Schriften Papst Benedikts XVI. / Joseph Ratzingers und eine zusammenfassende Darstellung der Reaktionen aus Philosophie und Theologie findet sich bei: KOHLGRAF 2011, S. 19–33.

⁴⁹³ Vgl. hierzu: ORIGER 2007 mit ausführlichen Literaturangaben. Eine kurze Zusammenfassung kritischer Positionen zum Konstruktivismus findet sich bei: HERGET 2012.

den können, muss im Einzelnen betrachtet werden.⁴⁹⁴ Angesichts wachsender Zahlen von Demenzkranken und der noch laufenden Evaluierung verschiedener Ansätze der Demenzpflege fragen allerdings auch die Autoren der Grundsatzstellungnahme des Medizinischen Dienstes Bund der Krankenkassen nicht nach der theoretischen Begründung einzelner Konzepte, sondern empfehlen ein Vorgehen nach 'good practice'-Modellen.⁴⁹⁵ Hierzu zählen sie Konzepte, die ökologische und biopsychosoziale Einflüsse auf die Lebensqualität berücksichtigen und in der Versorgung durch Pflegende umsetzen und sich in Modellprojekten bewährt haben.⁴⁹⁶

Die Frage, ob mit 'good practice' allein die Auswahl von Konzepten in der Altenhilfe entschieden werden kann, sollte dennoch überdacht werden. Dies zeigt sich zum Beispiel beim Einsatz einer elektronischen Kuschelrobbe.⁴⁹⁷ Dieser wie ein Spielzeug aussehende Roboter mit lernender elektronischer Steuerung wirkt beruhigend auf demenzkranke Menschen. Dennoch beschleicht so manchen ein gewisses Unbehagen bei der Vorstellung, dass ein Mensch eine emotionale Beziehung und Bindung zu einer Maschine aufbaut, die er für ein Tier hält. Immerhin sind inzwischen auch Pflegeroboter in der Entwicklung begriffen, die mit ähnlichen lernenden Eigenschaften ausgestattet, einen virtuellen, sprechenden Menschen darstellen werden. Ist es ethisch vertretbar, einen demenzkranken Menschen eine Beziehung zu einer Maschine aufbauen zu lassen, die einen Menschen simuliert? Allein mit dem Konzept der 'good practice' scheint diese Frage ethisch nicht entscheidbar. Für den Christen steht hier ein Konzept der menschlichen Würde als Person zur Diskussion. Insofern sind die Einwürfe des Papstes gegen eine rein auf Wirksamkeit orientierte Begründung des (z.B. pflegerischen) Handelns ein durchaus gewichtiger Einwand.

⁴⁹⁴ Kritisch zum Theoriehintergrund von psychologisch und soziologisch fundierten Konzepten der Demenzpflege äußert sich z.B. Sven Lind in einer Rezension des Buches von Cora van der Kooij zur erlebnisorientierten Altenpflege mit Hilfe des mäeutischen Pflegekonzeptes. Er kommt zu dem Schluss: „Es kann das Fazit gezogen werden, dass die 'Mäeutik' für die Pflege und Betreuung Demenzkranker keine neuen Impulse und Wege anzubieten vermag. So wie die anderen 'personenzentrierten' Ansätze der Demenzpflege verbleibt auch dieser Ansatz in dem selbst konstruierten Rahmen der Eigenweltlichkeit ('bedrohtes Ich' etc.) und verschließt sich somit jedweder empirischen Überprüfbarkeit hinsichtlich Effektivität und Effizienz seines Wirkens.“ LIND 03.01.2013 Vgl. auch: LIND 2003, S. 11–28 Aber auch Lind stellt fest: "In diesem Prozess [der Weiterentwicklung der Demenzpflege, HH] sind die gegenwärtig noch gängigen Vorstellungen von 'Wahrheit' oder 'Lügen und Notlügen' als Relikte überholter und praxisferner Konzepte aufzufassen, die bisher nicht den Nachweis ihrer Wirksamkeit erbringen konnten." LIND 2011, S. 53. Lind selber plädiert für eine an den Erkenntnissen der Neurowissenschaften (insbesondere den Schriften von Gerhard Roth) orientierte Demenzpflege, die davon ausgeht, „dass alle Leistungen des Gehirns – seien sie perzeptiver, kognitiver, affektiv-emotionaler, exekutiver und motorischer Art Funktionen von Neuronen-Netzwerken sind.“ LIND 2003, S. 24. Auch ein solches Konzept ist von seiner Begründung her mit dem christlichen Menschenbild nicht zu vereinbaren.

⁴⁹⁵ Das Online-Verwaltungslexikon olev.de beschreibt 'good practice' als Lösungen oder Verfahrensweisen, die über längere Sicht und in einer Gesamtschau aller Belange (nachhaltig) praktisch erfolgreich sind. Sie sollen vorhandenen Leitbildern, strategischen Zielen und anerkannten Werten entsprechen und anerkannte Standards beachten. Vgl. Online-Verwaltungslexikon olev.de, Version 1.43, eingesehen am 3.1.2013.

⁴⁹⁶ Vgl. MDS MEDIZINISCHER DIENST DES SPITZENVERBANDES BUND 2009, S. 206.

⁴⁹⁷ In einem Artikel der Tageszeitung 'Die Welt' wird der Robotik-Experte Christoph Schaeffer vom Fraunhofer Institut auf die Frage, ob man einen Roboter, wie die Kuschelrobbe 'Paro' streicheln dürfe, zitiert: "Wenn es den Betroffenen hilft, ist das doch eine gute Sache." BRETSCHNEIDER 29.09.2014.

Man könnte fragen, ob es für die Anwendung von Pflegekonzepten einen Unterschied macht, dass man sie aus einer christlichen Sichtweise begründet. Und man könnte erst recht fragen, ob in einer säkularen Gesellschaft solche religiösen Begründungen überhaupt von Interesse sind. Dies übersieht jedoch, dass auch in einer modernen Gesellschaft viele Menschen der Wahrheitsfrage nicht gleichgültig gegenüberstehen und die dem gedanklichen Konzept einer Welt, in der es keine Tatsachen, sondern nur noch Interpretationen gibt (Nietzsche) skeptisch gegenüberstehen. Immerhin, so der italienische Philosoph Gianni Vattimo, sind solche Konzepte nicht folgenlos: "Eine Wirklichkeit, die als Spiel von Interpretationen aufgefasst wird, und nicht (mehr) als stabile Gegenwart von in sich selbst definierten Dingen, hinsichtlich derer der Geist nur die Aufgabe hat, sie objektiv widerzuspiegeln, ist in vieler Hinsicht eine geschwächte Wirklichkeit."⁴⁹⁸ Vattimo sieht jedoch keinen Weg darin, dieser Schwächung der Wirklichkeit durch eine Rückkehr zu einer Objektivität zu entkommen. Er versucht einen Brückenschlag zwischen der modernen Weltsicht einer 'geschwächten Wirklichkeit' und dem Christentum, indem er anschließend an Novalis die Vorstellung eines 'geschwächten Christentums' entwickelt. Dieses wiederum folgt dem postmodernen Relativismus nicht blindlings: "Sicher kann man, um ganz provisorisch zum Schluß zu kommen, nicht sagen, daß 'alles geht'. Das 'vage' Christentum, das wir unseres Erachtens auch bei Novalis theoretisch entwickelt gefunden haben, hat zwar nicht die starren Grenzen des Dogmas und der hierarchischen Autorität, doch es hat gleichwohl als Unterscheidungsmerkmal die Liebe als *caritas* und amor."⁴⁹⁹

So wie Vattimo in seiner Theologie der Säkularisierung Brücken schlägt zwischen einem modernen Weltverständnis, das sich nicht mehr an metaphysische Wahrheitsbehauptungen halten möchte, und dem Christentum, so könnte auch die aufmerksame Wahrnehmung der Demenzarbeit in den kirchlichen Altenheimen eine Tür öffnen für einen gelasseneren, aber gleichwohl kritischen Zugang der Kirche zur modernen Welt.

7.6 Heimleitungen als Verantwortliche für Labore der Mit-Menschlichkeit

Die Arbeit an der *Schalom*-Vision stellt angesichts der steigenden Zahl von demenzerkrankten Menschen die Heimleitungen in eine besondere Verantwortung. Sie begleiten nicht nur den praktischen Einsatz verschiedener Pflegekonzepte, die Bewohnern mit Demenz ein Leben und Sterben in 'Frieden' ermöglichen sollen. Sie entscheiden durch die Auswahl dieser Konzepte auch über bestimmte 'Philosophien', die implizite Annahmen über die Wirklichkeit, das Menschsein, die Menschenwürde und die Kommunikation beinhalten. Diese wirken sich aus in der Kultur der Einrichtung und strahlen aus auf das Weltverständnis der Pflegenden und der Angehörigen.

Diese Verantwortung setzt voraus, dass die Heimleitungen in ihrer Aus- und Weiterbildung entsprechend geschult sind, um ihre konzeptionellen Entscheidungen in anthropologischen und theologischen Debatten begründen bzw. modifizieren zu können. Dazu sollten sie inner-

⁴⁹⁸ VATTIMO 2004, S. 70.

⁴⁹⁹ VATTIMO 2004, S. 115.

kirchlich in diese Debatten verbindlich einbezogen werden; nicht zuletzt deshalb, weil sie praktische Erfahrungen und ihre diesbezüglichen theoretischen Erwägungen in das Gespräch einbringen können.

Wenn in der kirchlichen Diskussion oft von der Caritas als 'Lernort des Glaubens' die Rede ist, dann bietet sich das Altenheim vor dem Hintergrund des Umgangs mit Demenz als Ort dialogischen und wechselseitigen Lernens an. Die Heimleitungen und ihre Mitarbeitenden können an diesem Ort z.B. die Einwendungen der verfassten Kirche gegenüber konstruktivistischen Konzepten aufnehmen. Zugleich kann die verfasste Kirche und die Theologie selber im Altenheim aus den Erfahrungen der dort Tätigen lernen.⁵⁰⁰ Es wäre eine interessante theologische Aufgabe, genau hinzuschauen, welche Konzepte des Denkens, Handelns und Fühlens der Demenzzpflege zugrunde liegen und wie sie den Betroffenen 'zum Heile dienen'. Denn es geht hier ganz konkret darum, wie man sich in der Schwachheit als stark erweisen kann, wie man als 'Narr' eine 'vernünftige' Pflegearbeit gestalten kann, wie man Würde entdecken und schützen kann, wo andere sie nicht mehr erkennen, und wie man auch Menschen, deren Identität zerbröckelt, dennoch *Schalom* vermitteln kann. Heimleitungen sind insofern Verantwortliche für den Transfer von Erfahrungen und Erkenntnissen aus der stationären Altenhilfe in andere kirchliche Kontexte, wie zum Beispiel die Gemeindegarbeit oder die schulische und akademische Lehre hinein.

Der berufliche Ort der Heimleitung in der Kirche wäre in dieser Perspektive in einem kirchlichen Netzwerk der Generierung von Wissen und Praktiken anzusiedeln. Die Heimleitungen hätten darin die Rolle derer, die in ihren Heimen, verstanden als 'Labore und Prüfstätten der Mit-Menschlichkeit', den Einsatz neuer Methoden nicht nur auf ihre pflegerische Wirksamkeit hin zur Überprüfung stellen würden, sondern auch ihre langfristigen Auswirkungen auf die Haltungen der Mitarbeitenden, BewohnerInnen und Angehörigen.

Altenheime als Orte der Anwendung und Erzeugung von Wissen über den hilfreichen Umgang mit Menschen sind bisher von der Theologie kaum wahrgenommen worden. Und umgekehrt dürfte die Theologie für viele Heimleitungen eher ein 'Buch mit sieben Siegeln' sein, von dem man sich für den Alltag keine Hilfe verspricht. Um ein Auseinanderdriften von Glaubens-Theorie und Caritas-Praxis zu verhindern, sind die Verantwortlichen für die Praxis der Altenhilfe eng in die innerkirchlichen und theologischen Diskurse einzubinden. Andernfalls bleibt es dabei, dass lehramtliche Texte wie die Enzyklika 'Deus caritas est' von Caritas-mitarbeitenden Lob und Dank erfahren, da sie den eigenen Standpunkt bestärken, während Verlautbarungen wie 'Caritas in veritate' übergangen werden, weil sie den eigenen Erwartungen nicht entsprechen.

⁵⁰⁰ So könnten sich die Verantwortlichen in der Kirche zu Herzen nehmen, was die Verfasser des Cluetrain Manifestes für eine neue Unternehmenskultur im digitalen Zeitalter den Pathos-orientierten Organisationen in Erinnerung rufen: „Die Unternehmen sollten sich klarmachen, daß ihre Märkte von Lachen erfüllt sind über die Unternehmen selbst. Die Unternehmen müssen lockerer werden und sich selbst weniger ernst nehmen. Was sie brauchen, ist ein Sinn für Humor. Einen Sinn für Humor entwickeln bedeutet nicht, einige Witze auf die UnternehmensWebsite zu stellen. Vielmehr geht es um echte Werte, mehr Bescheidenheit, eine klare Sprache und einen wirklich eigenen Standpunkt.“ LEVINE/VOGEL 2000.

7.7 Fazit

Die Bewältigung der Aufgaben, die sich aus der zunehmenden Zahl von dementiell veränderten BewohnerInnen im Heimaltag stellen, erfordert ein theologisch-philosophisch reflektiertes Leitungshandeln und eine Offenheit für die Arbeit mit neuen Methoden und Instrumenten der Pflege. Die katholischen Altenheime übernehmen in der gesellschaftlich bedeutsamen Aufgabe der Demenzpflege eine wichtige Rolle. Mit der Weiterentwicklung und Erprobung von Pflegekonzepten leisten sie einen wichtigen Beitrag zur Reduzierung von Ängsten in der Bevölkerung und gegen die Isolation der Menschen mit Demenz und ihrer Angehörigen. In einer klaren Absage an Denk- und Verhaltensweisen in der Logik der Ehre und einer Zuwendung zu einer Kultur des *Schalom* spielen sie als 'Labore der Mitmenschlichkeit' eine wichtige Rolle nicht nur in der (Mit-)entwicklung von Pflegekonzepten, sondern auch in der Prägung ihrer Mitarbeitenden.

Die Heimleitungen können aus ihren Erfahrungen und Entscheidungen im Zusammenhang der Demenzpflege wichtige Impulse in die Theologie und Praxis der Kirche einbringen. Ihre Positionierung in der Kirche sollte so erfolgen, dass diese Stimmen ausreichend Gehör finden und in den innerkirchlichen Diskurs gut eingebunden sind.

8 Sorge um Schalom, wenn Autonomie nachlässt.

Heimleitungen verantworten einen Arbeitsbereich, in dem täglich zahlreiche und weitreichende ethische Entscheidungen getroffen werden – und dies angesichts von alten Menschen, deren Autonomie durch Altersschwäche oder Krankheiten nachlässt. Sei es beim Umgang mit Bewohnern mit dementiellen Veränderungen, mit Fragen der Darreichung von Nahrung bzw. ihrer Verweigerung und nicht zuletzt mit dem Sterbeprozess, immer wieder müssen Pflegenden ihre Werte reflektieren und sie in ein Verhältnis zu den Werten der im Heim Wohnenden, ihrer Zu- und Angehörigen und ihrer gesetzlichen Betreuer setzen. Nur so können sie dem Anspruch, ethisch begründet zu handeln, gerecht werden. Häufig fallen Entscheidungen jedoch nur halb- oder unbewußt. Beispielsweise ist davon auszugehen, dass in vielen Heimen aufgrund von Personalengpässen Pflegeleistungen rationiert werden (müssen).⁵⁰¹ Aber geschieht dies aufgrund von ethischen Abwägungen oder 'zufällig'? Nicht nur die Pflegenden, auch die Heimleitungen treffen weitreichende ethische Entscheidungen bei der fachlichen und wirtschaftlichen Ausrichtung der Einrichtung, bei der Personalrekrutierung und –pflege, bei der Beschaffung von Waren und der Instandhaltung der Immobilie und in vielen anderen Fragen des Heimaltags. Auch sie steht unter dem Anspruch, ethisch begründbare Entscheidungen zu treffen.

⁵⁰¹ In der Schweizer SHURP - Studie wurden die Pflegenden auch danach gefragt, ob sie aus Zeitmangel Bewohner nicht regelmäßig waschen können. 14 Prozent der Befragten bejahten dies. 22 Prozent gaben an, oft keine emotionale Unterstützung bieten zu können. Für 24% Prozent zeigte sich dieser Mangel auch bei der aktivierende Pflege. Dass sie die Bewohner häufig warten lassen müssen, bejahten etwa ein Drittel der Pflegenden und ein Fünftel sah sich nicht in der Lage, die Bewohner ausreichend zu beaufsichtigen. Stattdessen müssten dann freiheitseinschränkende Massnahmen oder beruhigende Medikamente eingesetzt werden. ZÚNIGA U.A. 2013, S. 65f. Die Verhältnisse in Deutschland dürften sich davon nicht wesentlich unterscheiden, da auch hierzulande die Klage über Personalmangel in der Pflege immer wieder vorgetragen wird.

Welche Bedeutung die Leitung eines katholischen Altenheims innerhalb der Berufe in der Kirche hat, hängt auch mit der Frage zusammen, ob die ethischen Entscheidungsspielräume einer Heimleitung eine besondere Bedeutung für die Darstellung und Verdeutlichung der *Schalom*-Vision haben. Oder anders gefragt, ergeben sich aus der *Schalom*-Vision spezifische Handlungsoptionen im ethischen Entscheidungsraum eines Altenheims? Und ist es für die Kirche deshalb bedeutsam, dass solche Einrichtungen durch Personen, die in ihrem Leitungshandeln an die Kirche und die Wertpräferenzen der *Schalom*-Vision gebunden sind, geführt werden? Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden.

Aus der Orientierung an der *Schalom*-Vision ergeben sich bestimmte Wertepräferenzen. Die Idee des guten Lebens für alle beinhaltet im christlichen Verständnis die Wertschätzung des (alltäglichen) Lebens, der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Gemeinschaft, des nachhaltigen Umgangs mit der Schöpfung, der Gewaltlosigkeit, der Sorge für den anderen und sich selbst und nicht zuletzt eine unbedingte Wertschätzung des menschlichen Lebens. Aus diesen zentralen Werten lassen sich jedoch keine konkreten Handlungsoptionen für den Alltag im Heim ableiten. Auch die Werte der Vision des guten Lebens können situativ miteinander in Konkurrenz geraten. Im Alltag geht es nicht um die Verwirklichung der Idee des guten Lebens schlechthin, sondern die Frage, was jeweils für welche Personen in diesem Kontext gutes Leben bedeutet. Deshalb soll im Folgenden betrachtet werden, wie - an der Vision des *Schalom* orientiert - ethische Entscheidungsfindung im Altenheim ermöglicht wird, und was dies für die Position der Heimleitung in der Kirche bedeutet.

8.1 Ethik in der Logik der Ehre

Mitglieder archaischer und ständischer Gesellschaften, die ihre Handlungen primär am Begriff der Ehre orientieren, sind blind oder ablehnend gegenüber einer Handlungsorientierung an der Freiheit des persönlichen Gewissens. Die 'Sitte' im Sinne von vorgegebenen traditionellen und konventionellen Handlungsorientierungen steht in einer Logik der Ehre kaum zur Disposition, wie das Sprichwort sagt: „Alte Schuhe wirft man leicht, alte Sitten schwer.“ Sie wird in umfassenden Sozialisationsprozessen internalisiert und angeeignet. Die Befolgung der Sitte kann aufgrund dieser Internalisierung durch 'Schamgrenzen' gesichert werden. Eine Gruppe hat ihre 'Sitte' im Sinne eines festen Verhaltenskodexes, der von den Mitgliedern strikt zu befolgen ist. Und sie würde die Frage nach den Gründen dieser Sitte genauso beantworten wie der Graf Orlovsky in Johann Strauß's 'Fledermaus'. Der pariert die Frage nach seinen merkwürdigen Gepflogenheiten gegenüber seinen Gästen mit dem Refrain: „Und fragen Sie, ich bitte. Warum ich das denn tu'? Warum ich das denn tu'? 's ist mal bei mir so Sitte, Chacun à son goût!“ So kann jede Ehrgemeinschaft ihren gruppenspezifischen Verhaltenskodex als 'sittliches Verhalten' beschreiben. Einen übergeordneten universalistischen Verhaltenskodex kennt die Ehrgemeinschaft nicht, bzw. nur soweit er mit ihrem eigenen Kodex übereinstimmt.

Die Sitte wird nicht nur durch die inneren Schamgrenzen der Mitglieder der Ehrgemeinschaft überwacht. Falls eine Übertretung derselben droht oder verwirklicht wird, treten die 'Wäch-

ter der Sitte' auf den Plan. Allein die Begrifflichkeit, dass die Sitte 'bewacht' werden kann, zeigt, dass sie als eine Art materieller Gruppenbesitz betrachtet wird, der 'gehütet' werden muss, der 'angetastet', 'zersetzt' und 'verdorben' werden kann. Die Sittenwächter sind die Autoritäten in der Logik des Schalom: die Väter, Ehemänner und Clanchefs; aber auch die gesamte 'öffentliche Meinung', die über den äußeren 'Ruf' einer Person, und damit über die Ehre und letztlich die Existenz einer Person entscheidet. Diese enge Verbindung von Sitte und 'ständischer Ehre' kommt sprachlich zum Ausdruck, wenn von der 'Ehrbarkeit der Sitten und des Wandels' geredet wird, oder über 'Männer von Stand und Sitten'.⁵⁰² Dementsprechend wird im Lateinischen auch häufig ein Zusammenhang von Sitte und Gewohnheit hergestellt. Bei Varro wird die Sitte deshalb als "die gemeinsame Übereinstimmung aller zusammen Wohnenden" definiert, "die, wenn sie sich eingewurzelt hat, zur Gewohnheit wird".⁵⁰³

In der Furcht vor der Vereinsamung sieht Nietzsche eine Haupttriebfeder 'sittlichen' Verhaltens.⁵⁰⁴ Die Gemeinde hat in der Sitte einen Vorrang vor dem Einzelnen und die Zukunft vor der Gegenwart.⁵⁰⁵ „Ob der Einzelne unter ihr leidet, an ihr verkümmert oder ihretwegen zugrunde geht - 'die Sitte muß erhalten, das Opfer gebracht werden'“. ⁵⁰⁶

Aufgrund der Verankerung der Sitte im Herdentrieb wird sie nicht von Werturteilen abgeleitet, sondern die Sitte bestimmt die Werturteile.⁵⁰⁷ "Derselbe Trieb entwickelt sich zum peinlichen Gefühl der *Feigheit*, unter dem Eindruck des Tadels, den die Sitte auf diesen Trieb gelegt hat: oder zum angenehmen Gefühl der *Demut*, falls eine Sitte, wie die christliche, ihn sich ans Herz gelegt und *gut* geheißsen hat. Das heißt: es hängt sich ihm entweder ein gutes oder ein böses Gewissen an! An sich hat er, *wie jeder Trieb*, weder dies noch überhaupt einen moralischen Charakter und Namen".⁵⁰⁸ Das durch Sitte gesteuerte Verhalten führt nach Nietzsche dauerhaft zur Unterwürfigkeit und Verdummung.⁵⁰⁹ Freiheit von der Sitte dagegen verbürgt Individualität, Freiheit und Innovation.⁵¹⁰

8.2 Ethik in der Logik des Schalom

Denker wie Nietzsche werden immer wieder für den modernen 'Sittenverfall' verantwortlich gemacht. Losgelöst von Tradition und Sitte seien die Menschen 'haltlos' und nur noch ihren Trieben und Launen ausgeliefert. Dabei hat auch Nietzsche erkannt, welche kritische Kraft

⁵⁰² Vgl. RICKEN 2011, S. 2013.

⁵⁰³ Varro frg. Serv. Aen.VII,601 zit. nach vgl. RICKEN 2011, S. 2014.

⁵⁰⁴ NIETZSCHE 1994a, Rn. 58

⁵⁰⁵ „Der Ursprung der Sitte geht auf zwei Gedanken zurück: 'die Gemeinde ist mehr wert als der einzelne' und 'der dauernde Vorteil ist dem flüchtigen vorzuziehen'“ NIETZSCHE 1994c, Rn. 89.

⁵⁰⁶ RICKEN 2011, S. 2023.

⁵⁰⁷ Vgl. RICKEN 2011, S. 2022.

⁵⁰⁸ NIETZSCHE 1994e, Rn. 38.

⁵⁰⁹ Vgl. NIETZSCHE 1994b, Rn. 224.

⁵¹⁰ „Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet 'böse' so viel wie 'individuell', 'frei', 'willkürlich', 'ungewohnt', 'unvorhergesehen', 'unberechenbar'“ NIETZSCHE 1994e, Rn. 9.

das ursprüngliche Christentum gegenüber der Sitte erzeugt hat, wenn er feststellt: „Ebenso erschien einem Römer alten Schrottes jeder Christ, welcher `am ersten nach seiner Seligkeit trachtete`, - als böse.“⁵¹¹ Diese Fähigkeit zur Distanz gegenüber dem Hergebrachten und diese Standfestigkeit gegenüber der `allgemeinen Meinung` bezogen die ersten Christen aus ihrer Orientierung an dem Rabbi Jesus aus Nazareth. Auch dieser wurde zu seiner Zeit wegen `Sittenverstößen` von den damaligen `Sittenwächtern` massiv angegriffen. Seine Verstöße gegen die Reinheitsvorschriften oder sein Umgang mit Frauen wirkten auf viele Betrachter als `unsittliches` Verhalten. Wegen der Vernachlässigung des Sabbatgebots durch seine Jünger (Matthäus 12,1) zur Rede gestellt, verweist Jesus auf Autoritäten der Tradition (David) und der Gegenwart (Priester) und schließt daraus auf den Urgrund der Sitten, den er in dem in Hosea 6,6 überlieferten Gottesspruch sieht: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer“. Aus diesem Rekurs auf die tiefsten Gründe der Sitte in der Vision des Friedens und nicht der Praxis der gewalttätigen Menschen- und Tieropfer begründet Jesus seine Autonomie gegenüber der Sitte: „Der Menschensohn ist ein Herr über den Sabbat.“(Matthäus 12,8)

Gegenüber einem traditionsgebundenen Handeln nach der Sitte, vertritt Jesus hier die autonome Entscheidung des Individuums, das sich auf Gottes ursprünglichen Willen für die Schöpfung bezieht. Dieser Rekurs auf das Gewissen des Einzelnen als Instanz der Erkenntnis des allgemeinen göttlichen Willens liegt auf der Linie einer längeren, im jüdischen Glauben angelegten Tradition. In ihr bildete das `Herz` des Menschen eine analoge Instanz zum heutigen Gewissensbegriff. Als Organ der Erkenntnis nahm es die Abweichungen des Menschen von Gottes Willen wahr.⁵¹² Das `Gesetz Gottes` ist aber kein Gegenbegriff, denn es steht durch die Präambel des Dekalogs unter dem Vorzeichen der von Gott geschenkten Freiheit: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“(Exodus 20,2) Idealtypisch stehen das Herz des Einzelnen und das Tora-Gesetz der Gemeinschaft nicht im Widerspruch. Das nachexilische jüdische Schrifttum spricht von der „Tafel ihres Herzens“(Jeremia 17,1), auf die Gott sein Gesetz schreibt (Jeremia 31,33). Im Idealfall ist das Herz aber kein steinernes Etwas, sondern ein lebendiges Organ (Ezechiel 11,19; 36,26), das den Mensch auch schelten kann (Hiob 27,6), und lernfähig ist (Sprüche 18,15). Dieser im Inneren des Menschen angelegte Dialog mit Gott gründet im Monotheismus Israels, der als Besonderheit die Zugehörigkeit und Dialogrelation von Gott und Mensch (Genesis 1,27) entschieden weitergebildet hat.⁵¹³

In den Evangelien wird dieser Bezug auf die Herzmitte des Menschen aufgegriffen. Insbesondere in der Bergpredigt Jesu (Matthäus 5) wird - gegenüber dem zur äußeren Gewohnheit und Sitte erstarrten Gesetzesverständnis des Pharisäertums - die Selbstbesinnung auf das `lebendige Herz` gegenübergestellt. Nicht der Gruppendruck, sondern die eigene Bewegung von innen heraus, die in der Umkehr (metanoia) geschieht, bildet das neue `Gesetz`. Aus dieser gelösten Autonomie kann der Mensch dem Gesetz vorausseilen und seine Forde-

⁵¹¹ NIETZSCHE 1994e, Rn. 9. (S.1020)

⁵¹² Vgl. FABRY, Sp. 439f.

⁵¹³ Vgl. GERL-FALKOWITZ 2011, S. 1023.

rungen 'übererfüllen'. Sie ermöglicht ihm, das schwankende, latente Ja-Nein gegenüber dem Guten (Matthäus 5,33-36) zu überwinden. „Die fast blasphemische Forderung von Vollkommenheit (Matthäus 5,48) wird durch Gott selbst, den Heilig-Guten, zum Horizont des Tuns.“⁵¹⁴

Aus diesen Wurzeln führt über die paulinische Theologie, die auch entsprechende Vorstellungen aus dem griechischen Denken aufnimmt, der Weg zu unserem heutigen Gewissensbegriff.⁵¹⁵ Mit der Berufung auf ein im Gewissen angelegtes persönliches Gottesverhältnis war schon in der Antike (Martyrer) und dann vor allem wieder seit dem Hochmittelalter und der frühen Neuzeit eine neue Form von Freiheit gegenüber dem Druck der Familie (Franziskus von Assisi) und höherer Autoritäten (Martin Luther) möglich. In der jüngeren katholischen Moraltheologie hat Alfons Auer eine 'Autonome Moral' entwickelt, die den befreienden Impuls der jüdisch-christlichen Gewissens-Ethik gegen eine 'Versteinerung' in einer kirchlichen 'Sittenlehre' retten will. In der zweiten Auflage seines Werks wehrt er sich in einem Nachtrag gegen die Identifizierung seines Anliegens mit einem radikalen Autonomiebegriff, der jede außerhalb der eigenen Vernunft liegende Bindung leugne. „Mit der Formel von der Autonomie“, hält Auer dagegen, wurde lediglich „eine Vorstellung aufgegriffen, die den geistigen Grundwillen der Neuzeit ebenso prägnant wie faszinierend zum Ausdruck bringt.“⁵¹⁶ Seinem Ansatz stehen weitere ähnliche Entwürfe einer modernen Moraltheologie zur Seite, die eine Vermittlung zwischen der Botschaft des *Schalom* und dem neuzeitlichen Autonomiebewußtsein suchen.⁵¹⁷

8.3 Verantwortung delegieren und Autonomie fördern

Die im Gewissensbegriff zum Ausdruck kommende Unmittelbarkeit des Individuums zu Gott als seiner höchsten sittlichen Instanz steht quer zu Vorstellungen, in denen Weisheit, Einsicht und Wissen den 'oberen Etagen' einer menschlichen Hierarchie zugeschrieben werden, und denen deshalb eine qualifiziertere ethische Entscheidungsgewalt zukommen soll. Solche Vorstellungen sind keineswegs überlebt. Sie sind gerade in beruflichen Kontexten lebendig, nicht zuletzt im Altenheim. Die nicht seltenen Versuche von Mitarbeitenden, schwierige Entscheidungen nach oben an die Leitung zu delegieren, folgen diesem traditionellen Muster. Sie stabilisieren hierarchische Herrschaft auf Kosten der Inanspruchnahme des eigenen Gewissens. Mit der Rückdelegation von ethischer Verantwortung an die Mitarbeitenden übernimmt die Heimleitung auch einen Teil Herzensbildung. Denn wie das physische Herz braucht die Herzmitte des Menschen Training und Übung. Aber auch hier geht es um das 'rechte Maß'. Deshalb sind die Heimleitungen so etwas wie der 'Fitnesscoach der Herzmitte'. Sie müssen unterscheiden, wo sie einem Mitarbeitenden ethische Freiheit aufgrund einer gut ausgebildeten Herzmitte, sprich: eines reifen Gewissens, geben können und wo die Gewissensbildung noch nicht so weit fortgeschritten ist. Es geht also um das, was man im

⁵¹⁴ GERL-FALKOWITZ 2011, S. 1024.

⁵¹⁵ Vgl. GERL-FALKOWITZ 2011.

⁵¹⁶ AUER 1989, S. 209f.

⁵¹⁷ Vgl. SCHÜLLER 1980; HÄRING 1980-1981; BÖCKLE 1985.

kirchlichen Sprachgebrauch 'geistliche Unterscheidung' nennt. Denn die Beobachtung der Ausbildung des Gewissens ist im christlichen Verständnis immer der Blick auf das, was der Geist im Menschen wirkt, bzw. wie weit ein Mensch sich dem Gottesgeist öffnet. Nicht zuletzt ist es der Blick auf die eigene Gewissensbildung und ihre ständige Verwiesenheit auf den Dialog mit den Anderen, in denen auch der Geist Gottes wirkt.

8.4 Das Ethos des Schalom in Erinnerung halten

Eine Heimleitung mit einem realistischen Menschenbild weiß darum, dass Menschen - trotz guter Einsichten und Vorsätze - ihren eigenen ethischen Ansprüchen nicht genügen. Sie weiß, dass auch die ethischen Grundwerte der Vision des *Schalom* unter dem Druck eines anstrengenden Alltags in Vergessenheit und Nichtbeachtung geraten können. Sie sieht auch, dass in ethischen Konflikten Meinungen und Verhaltensweisen derart hart aufeinander prallen können, dass der Friede in der Einrichtung nachhaltig gestört werden kann. Insofern tritt sie in Aufgaben ein, die Alfons Auer dem Lehramt zugeschrieben hat: „Es muß den integrierenden, den kritisierenden und den stimulierenden Effekt der christlichen Botschaft unablässig und nachhaltig in den Prozeß der sittlichen Bewußtseinsbildung einbringen. Dabei ist im Sinne der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums zu fordern, daß das Lehramt seine Aussagen dialogisch und argumentativ wahrnimmt und sich gegenüber den praktisch gelebten Überzeugungen der Gläubigen nicht isoliert.“⁵¹⁸ Diese Beschreibung lässt sich auf die Rolle der Heimleitung problemlos übertragen. Sie nimmt insofern in ihrer Aufgabe an lehramtlichen Funktionen im Bereich der ethischen Urteilsbildung teil.

An dieser Stelle steht sie auch - wie das Lehramt - vor der Frage, wieweit ein Rückgriff auf die 'Sitte' dem ethisch nicht immer wachen und reflektierenden Menschen helfen kann, dem einmal erkannten Ziel des Schalom auf der Spur zu bleiben. Hier ist zunächst auf die Ausführungen zur 'inneren Ehre' zurück zu verweisen.⁵¹⁹ Sie können hier dahingehend ergänzt werden, dass auch die Werte einer auf Gewissensentscheidungen und der Vision des *Schalom* basierenden Gemeinschaft im Alltag und in ihrer täglichen Anwendung zu einer Form von 'Sitte' gerinnen. Für die alltäglichen Handlungsrouninen im Altenheim ist ein solches 'Gerinnen' von sittlichen Erkenntnissen in Gesetzen, Regeln und Handlungsanweisungen durchaus hilfreich. In dieser Form haben sich viele im Christentum formulierte Werte der Vision des *Schalom* in die westlichen Gesellschaften eingebürgert: „Es gab einmal einen von fast allen angenommenen Horizont, eine Lesart von Geschichte und Welt, einen Normenkanon, der Solidarität, Achtung des Lebens, Gedächtnis der Toten gebot“,⁵²⁰ stellt der Theologe Fulbert Steffensky fest und erinnert daran, dass solche ethischen Prägungen durch eine Kultur der Inszenierung in Bildern und Erzählungen stabilisiert wurden. Man hätte gegen die unterschiedlichen christlichen, humanistischen und sozialistischen Würdetraditionen verstoßen können. Aber man habe sich schämen, leugnen oder kaschieren müssen, weil es einen klaren Verhaltenskanon in den unter dem Paradigma der Würde handelnden Gruppen gegeben

⁵¹⁸ AUER 1989, S. 213.

⁵¹⁹ Vgl. 2.3.2. Äußere Ehre - innere Ehre?

⁵²⁰ STEFFENSKY 2001, S. 80

habe. Angesichts des Zerfalls dieser Verhaltenskanones fragt er: „Was, wenn in einer post-traditionalen Gesellschaft, in der die Lieder und Geschichten verstummt sind, diese Normenhorizonte mit ihren Inhalten und Dramatisierungen selber zusammenbrechen?“⁵²¹ Mit dieser Frage legt Steffensky die Hand auf einen ‚wunden Punkt‘ moderner Gesellschaften.⁵²² In der Tat werden ohne eine Überlieferungskultur von ‚Dos and Don’ts‘, eine Kultur von Sitten und Gebräuchen, viele ethische Anliegen in Gefahr geraten, vergessen zu werden. Und auch Hans Joas hat in seinen Überlegungen zur Verankerung der Menschenrechte in unserer Kultur darauf hingewiesen, dass diese Gemeinschaften der Praxis und der erzählenden Überlieferung bedürfen.⁵²³ Dies hat auch Alfons Auer im Blick, wenn er dem Lehramt den ‚integrierenden‘ Impuls zuordnet, denn es geht auch um die Integration von Vergangenheit und Gegenwart, damit die Geschichte nicht zu einer Aneinanderreihung unverbundener Episoden und Entscheidungen wird.

Aber gerade wenn sich die Heimleitung - wie das Lehramt - das Instrument der Sitte zu Hilfe nimmt, ist es wichtig, um dessen Nähe zu einer Kultur der Ehre zu wissen und es mit entsprechender Vorsicht zu handhaben. Dies ist am ehesten möglich - auch darauf hat Auer hingewiesen - in einer der Vision des *Schalom* entsprechenden geschwisterlichen Dialogkultur und in ständigem und wachen Wahrnehmen der empirischen Wissenschaften und der philosophischen Deutungen des Sinns des menschlichen Daseins.⁵²⁴ Unter diesem Aspekt treffen sich Heimleitungen katholischer Altenheime in ihrem Fachverband auch immer wieder zu Dialogforen mit philosophischen Fragestellungen. Solche Reflexionen dienen dazu, den instrumentellen Gebrauch der Sitte dagegen zu abzusichern, zu einer ständischen Form zu werden, die sich gegen die Anfrage, ob sie ein gutes Leben in der Gegenwart ermöglicht, abschottet. Auch die Implementierung von Verfahren zur ethischen Entscheidungsfindung, die die Erkenntnisse verschiedener Disziplinen in einer dialogischen Form zu Wort kommen lassen, dient diesem Ziel und soll im Folgenden kurz beleuchtet werden.

8.5 Verantwortung für Verfahren ethischer Entscheidungsfindung

Auch wenn viele Regeln für ein Verhalten unter der Vision des *Schalom* und ihrem Maßstab der Menschenwürde in ‚geronnener‘ Form vorliegen und nicht ständig ‚verflüssigt‘ werden müssen, bleiben im Altenheim viele Situationen, in denen nicht einfach auf einen erlernten

⁵²¹ Ebd.

⁵²² Ganz ähnlich hat der amerikanische Kommunitarismus darauf verwiesen, dass es das autonome, unabhängig entscheidende Individuum in der Praxis nicht gibt, sondern jeder Mensch in Traditionen eingebunden sei, die auch seine ethischen Reflexionen bestimmen. Diesen Traditionen müsse die moderne Gesellschaft mehr Aufmerksamkeit schenken und die Gemeinschaften, die sittliche Verhaltenskodices tradieren, fördern. Vgl. MACINTYRE 1987. Der Anspruch der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland auf besonderen staatlichen Schutz und Förderung leitet sich nicht zuletzt auch davon ab, bestimmte sittliche Werte, die für die Gesellschaft bedeutsam sind (Solidarität, Gemeinwohlorientierung, Ehrenamt ...) zu fördern.

⁵²³ „Ich meine, dass wir unsere Bindung an Werte nicht plausibel machen und verteidigen können ohne Geschichten zu erzählen - Geschichten über Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen, oder über die Folge, die ein Verstoß gegen unsere Werte in der Vergangenheit hatte. Wir werden nie verstehen, warum andere Menschen sich an andere Werte gebunden fühlen als wir oder andere Artikulationen ähnlicher Werte als evident empfinden, wenn wir nicht ihren Geschichten zuhören.“ JOAS 2013, S. 19.

⁵²⁴ AUER 1989, S. 212.

Verhaltenskanon zurückgegriffen werden kann, sondern in denen situativ durchbuchstabiert werden muss, was zum Frieden dient. Gerade wenn es zum Sterben kommt, sind situativ angemessene Entscheidungen zu treffen, die nicht im Vorhinein durch abstrakte Anweisungen geklärt werden können, wie die Gründerin der Hospizbewegung, Cicely Saunders, in einem Interview betonte: „Die konkrete Situation, in der Sie sich befinden, macht also einen großen Unterschied zwischen Ihren moralischen Entscheidungen und dem, was von einem abstrakt philosophischen Standpunkt aus richtig sein mag.“⁵²⁵

Hierfür sind in der Caritas und anderen Organisationen Instrumente entwickelt worden, die den nötigen Reflexionen einen verlässlichen und strukturierten Rahmen bieten. Zu nennen sind hier die Patientenverfügung und Vorsorgevollmacht, die möglichst bei der Heimaufnahme einen Einblick in die ethische Willensbildung des Einziehenden geben. Obwohl Patientenverfügungen Wertekonflikte zwischen Pflegenden, im Heim Wohnenden und Angehörigen reduzieren können,⁵²⁶ hat noch nicht einmal die Hälfte der über 60-Jährigen eine solche erstellt.⁵²⁷ Von der dem Heimeinzug vorlaufenden Beratung bis zur Unterstützung beim Heimeinzug und –aufenthalt sind hier wichtige ethische Arbeitsfelder zu bearbeiten.⁵²⁸

Weiterhin sind die Einrichtung von Ethikkomitees oder Ethikbeiräten auf Einrichtungs- und Trägerebene zu nennen. Hier können ethische Leitfäden für Konfliktsituationen beraten und formuliert werden. Von diesen Gremien kann ethische Beratung in einzelnen Konfliktsituationen organisiert und bereitgestellt werden. Schließlich hat die Heimleitung mit dem Instrument der ethischen Fallbesprechung ein Instrumentarium, dass in besonders konfliktiven ethischen Entscheidungssituationen eine auf den spezifischen Fall bezogene Beratung mit allen beteiligten Fachdisziplinen und u.U. auch Zu- und Angehörigen ermöglicht.⁵²⁹ Der Aufwand für die Etablierung solcher Instrumentarien lässt die Heimleitungen bisweilen vor der praktischen Einführung zurückschrecken. Erfahrungen zeigen jedoch, dass der anfängliche Zeitaufwand im Anwendungsverlauf viele ermüdenden und aufreibenden Konflikte erspart oder zumindest schneller beilegt. Der Aufbau solcher Instrumente wird deshalb durch eine Stabsstelle im Deutschen Caritasverband ausdrücklich unterstützt.

8.6 Fazit

Mit ihrer Verantwortung für die ethische Entscheidungsfindung im Altenheim steht die Heimleitung in einer hohen kirchlichen und gesellschaftlichen Verantwortung. Da von ihrem Reden und Verhalten eine wichtige Vorbildfunktion auf die Mitarbeitenden ausgeht, wird von ihr persönlich eine breite Kongruenz von Führungsethik und Pflegeethik erwartet. Da

⁵²⁵ SAUNDERS 1999, S. 85.

⁵²⁶ RICHTER U.A. 1999, S. 249; SUTER-GUT/VAN SPIJK 2012.

⁵²⁷ DEUTSCHER HOSPIZ- UND PALLIATIVVERBAND E.V. 24.08.2012, S. 5.

⁵²⁸ Franziska Kahlich kommt aufgrund ihrer Untersuchung in Leipziger Alten- und Pflegeheimen zu der Einschätzung, dass bei allem 'Für und Wider' ein differenzierender Umgang mit Patientenverfügungen erforderlich ist: „Für unterschiedliche Personen- sowie Patientengruppen besteht die Notwendigkeit und Relevanz dieser Vorsorgedokumente durchaus.“ KÄHLICH 2014, S. 90.

⁵²⁹ RIEDEL/LEHMEYER/ELSBERND 2011.

Werte nicht über Nacht interiorisiert, sondern über einen längeren Prozess angeeignet werden, ist die Aneignung einer der Logik des *Schalom* entsprechenden Ethik (der Gewaltlosigkeit, der Achtung der Menschenwürde etc.) auch durch eine entsprechende Qualifizierung zur Heimleitung zu unterstützen. Dabei kommt es darauf an, dass diese Werte so angeeignet sind, „dass sie zu Beweggründen ihres eigenen individuellen Handelns, dass sie Ihnen zu eigenen Emotionen und Motivationen geworden sind“, erklärt John Erpenbeck und fügt hinzu, dass Werte, „die nicht wenigstens durch die handlungsrelevanten Kernpersonen interiorisiert, d.h. zu eigenen Emotionen und Motivationen umgewandelt wurden“, keine Wirklichkeit erzeugen könnten.⁵³⁰

Neben dieser Vorbildfunktion nehmen die Heimleitungen in der Implementierung ethischer Instrumentarien genuin lehramtliche Aufgaben wahr, denn sie sorgen dabei immer auch für deren Rückbindung an gesamtkirchliche Entscheidungsprozesse, z.B. durch Zuziehung `amtlicher' Fachleute und Stellungnahmen. Und schließlich sind sie für die Pflege einer Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft zuständig, die die `gefährlichen Erinnerungen' (J.B. Metz) der biblischen ErzählerInnen mit den heutigen Erzählungen von Wert-orientiertem Handeln verknüpfen und so eine Praxis fördern, in der die Werte der Vision des Schalom/der Menschenwürde internalisiert werden.

9 Sorge dafür, dass Menschen in Frieden sterben können.

9.1 Sterben in Frieden?

„Du aber wirst in Frieden zu deinen Vätern heimgehen; in hohem Alter wirst du begraben werden.“(Genesis 15,15) Mit einem abrahamitischen Sterbealter rechnen heute viele Menschen. Aber was ist mit dem vorangehenden Teil der göttlichen Verheißung an den Stammvater Israels, in Frieden sterben zu können? Für die Autoren der hebräischen Bibel war das `Sterben in bzw. mit Frieden' die dem Menschen angemessene und wünschenswerte Form des Sterbens. (vgl. auch 1 Könige 2,6; 2 Chronik 34,28) Über die lateinische Übersetzung *requiescat in pace* hat sich der Wunsch "Ruhe in Frieden!" bis heute erhalten. Das Sterben wird damit als Übergang in den Frieden und die Ruhe gedeutet. Allerdings trug die hebräische Formulierung noch keine metaphysische Bedeutung, sondern meinte einfach das Lebenssatte, getroste und natürliche Sterben im Gegensatz zum Sterben durch Gewalt oder in der Fremde. In der modernen Industriegesellschaft wird das Sterben als friedliches Heimgehen zu den Vätern oder zu Gott immer mehr in Zweifel gezogen. Im Gegensatz zu der Jenseitshoffnung vergangener Jahrhunderte sind viele Zeitgenossen metaphysisch `heimatlos' und viele Menschen ängstigt die Vorstellung, einem langen, schmerzvollen Sterbeprozess ausgeliefert zu sein. Deshalb werden die Fragen, „Wie wir sterben“⁵³¹ und ob „Glücklich Sterben“⁵³² möglich ist, in großen Debatten erörtert.

⁵³⁰ ERPENBECK 2010, S. 43.

⁵³¹ NULAND/HEINEMANN 1996.

⁵³² KÜNG/WILL 2014.

Der bekannte Fernsehmoderator Reinhold Beckmann berichtet in der Programmbroschüre der ARD-Themenwoche `Leben mit dem Tod´ über Gespräche in seiner Sendung, die ihm gezeigt hätten, wie bedrückend und schwierig der letzte Lebensabschnitt für Pflegebedürftige und ihre Angehörigen sein kann. Vor allem habe er von beschämenden Missständen in Pflegeheimen erfahren, die er sich so nicht hätte vorstellen können.⁵³³ Die Angst vor dem Tod und dem Sterben steigert sich heute in die Angst vor dem Sterben und dem Tod im Altenheim. Diese Ängste sind offenbar nicht unberechtigt, wie die Deutsche Hospiz Stiftung feststellt: „Die Missstände in diesem Bereich sind massiv. Allein das Nennen weniger Stichworte – medikamentöse Ruhigstellung, fehlende fachärztliche Behandlung, Mangelernährung, ausbleibende Schmerztherapie, ungenügende Berücksichtigung der Bedürfnisse demenziell erkrankter Menschen – genügt, um zu verdeutlichen: Hier sind umfassende Konzepte gefordert, ein Masterplan Pflege 2020 ist unumgänglich.“⁵³⁴ Damit stehen Altenheime, auch katholische Häuser⁵³⁵, zunächst im Generalverdacht, verstärkend auf die gesellschaftlichen Ängste um das Sterben zu wirken.

Wenn aber, wie im Folgenden gezeigt wird, Altenheime immer mehr zu Orten des Sterbens werden, steht die Umsetzung des kirchlichen *Schalom*-Auftrags hier vor einer besonderen Herausforderung. Die Leitung eines katholischen Altenheims, die zu den Berufsgruppen in der Kirche gehört, die in besonderer Weise Verantwortung für die Gestaltung von Sterbeprozessen tragen, ist hier besonders gefordert. Gelingt es ihr, ihre Mitarbeitenden so zu führen, dass sie Angst im und vor dem Altenheim reduzieren und Lebensmut schenken? Kann sie eine Atmosphäre befördern, in der die BewohnerInnen neben Lebensmut auch den Mut zum Sterben finden? Kann die Heimleitung eine Kultur etablieren, in der die Mitarbeitenden nicht nur Gemeinschaft und Frieden zwischen Lebenden stiften, sondern auch zwischen Lebenden und Sterbenden, zwischen Lebenden und Toten? Können in ihrem Haus die BewohnerInnen versöhnt mit sich und den anderen in Frieden, im *Schalom* sterben? Damit steht die Heimleitung, so die These dieses Unterkapitels, heute an gesellschaftlich exponierter Stelle für den Glauben ein, dass Gott den Menschen in seinen umfassenden Frieden hineinruft, dass gutes Leben über den Tod hinaus zugesagt ist und dass ein Sterben in Würde möglich ist.

Die konkrete Bewährung dieser christlichen Botschaft steht heute einer Gesellschaft gegenüber, in der immer mehr Zweifel an der Möglichkeit eines würdevollen Übergangs in einen Tod, der Frieden heißt, laut werden. Menschen, die nicht an die Möglichkeit glauben, im Altenheim `in Frieden´ sterben zu können, sehen im Suizid, als einem `Überspringen´ der Übergangsphase oder `Abkürzen´ der Endphase des Lebens eine echte Alternative. Statistisch hat sich die Zahl der Suizide in den vergangenen Jahren von den jüngeren Menschen zu

⁵³³ ERSTES DEUTSCHES FERNSEHEN - PRESSE UND INFORMATION 23.11.2012, S. 10.

⁵³⁴ Im Spannungsfeld zwischen Bedarf und Wirklichkeit - Hospizliche Begleitung und Palliative-Care-Versorgung in Deutschland 2010, S. 12.

⁵³⁵ Dass auch in katholischen Altenheimen eine Kultur des „guten Sterbens“ (noch) nicht selbstverständlich ist, schilderte ein Journalist aus eigenem Erleben beim Sterbeprozess seiner Mutter: MOES 2014.

den älteren verlagert. Eine WHO-Statistik zeigt für Deutschland einen starken Anstieg der Suizidrate insbesondere von Männern jenseits des 75. Lebensjahres.⁵³⁶

Der Sterbewunsch eines älteren, schwer erkrankten Menschen kann so stark werden, dass auch Angehörige, Pflegende und Ärzte sich in die Verantwortung gerufen fühlen, über die Berechtigung dieses Wunsches nachzudenken und ihn evtl. zu unterstützen. In der Schweiz, wo die aktive Sterbehilfe in bestimmten Grenzen gesetzlich zugelassen ist, erheben sich jedoch warnende Stimmen: "Beihilfe zum Suizid wird heute (entgegen den SAMW⁵³⁷ Richtlinien) auch bei alten Menschen geleistet, die nicht am Lebensende stehen. Wurde in diesen Fällen der primär geäußerte Sterbewunsch korrekt und sorgfältig interpretiert? Oder ist die Beihilfe zum Suizid Ausdruck einer vom Patienten selber vorgenommenen (und vom Arzt geteilten?) ökonomischen Wertung seiner gesellschaftlichen Existenz? Gesellschaftliche Probleme lassen sich nicht mit dem Rezeptblock lösen."⁵³⁸

Damit ist die Frage der aktiven Sterbehilfe gestellt, die in vielen westlichen Gesellschaften derzeit engagierte Debatten hervorruft.⁵³⁹ In dieser Debatte spitzt sich die Diskussion über Leben und Sterben, über zentrale Werte moderner Gesellschaften, wie Selbstbestimmung und Sorge für andere, in besonderer Weise zu. Ausgelöst ist sie unter anderem durch die Erfahrung, dass das Sterben in modernen Gesellschaften oft den Charakter des 'sozialen Sterbens' angenommen hat. Diesen Ausdruck und die mit ihm bezeichneten Phänomene gilt es näher zu betrachten. Auch der mit dem Begriff des 'sozialen Sterbens' verbundene Vorwurf, dass gerade die Altenheime zu einem 'unsichtbaren Sterben' beitragen und dabei die Verdrängung des Sterbens und die Angst vor dem Sterben fördern, verdient in diesem Kontext Beachtung.

Zeitgenössischen Auswegen aus den Nöten des 'sozialen' und 'unsichtbaren' Sterben durch ein 'selbstbestimmtes Sterben' mittels (ärztlich assistiertem Suizid) wollen die meisten Christen nicht folgen,⁵⁴⁰ weil sie glauben, dass Gott den Atem des Lebens in seiner Hand hat (Daniel 5,23) und er, der Gott der Geister ist, die den Menschen beleben (Numeri 27,16). Dieser Glaube macht, wie weiter zu zeigen sein wird, einen fundamentalen Unterschied gegenüber der Logik der Ehre. Ob und wie er in den Debatten über das Sterben und in der kirchlichen Praxis erfahrbar wird, hängt nicht zuletzt an den Leitungen der katholischen Altenheime. Es soll deshalb am Ende dieses Unterkapitels der Frage nachgegangen werden, wie unter der Vision des Schalom eine eigene Kultur des Sterbens und Trauerns gestaltet werden kann und welche Rolle dabei den Heimleitungen zukommt. Dies ist im doppelten Sinne gemeint, sowohl im Blick auf die Rollenerwartungen an die Heimleitungen als auch im Sinne der beruflich angemessenen Rolle innerhalb der Berufe der Kirche.

⁵³⁶ WHO 30.12.2012.

⁵³⁷ SAMW = Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften.

⁵³⁸ GROB 2012, S. 494.

⁵³⁹ Die Literatur zu diesem umstrittenen Thema wächst beständig. Vgl. NATIONALER ETHIKRAT 2006; BORASIO 2012; REST 2012; KREB 2012; BORASIO 2014; VAN LOENEN/MÜLLER-HAAS/JÄNICKE 2014.

⁵⁴⁰ Abweichend davon äußerten sich jüngst der Tübinger Theologe Hans Küng, vgl. KÜNG/WILL 2014, und der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland Nikolaus Schneider in einem Interview der ZEIT, vgl. FINGER 2014.

Zu Beginn der Untersuchung soll jedoch gezeigt werden, warum und in welchem Maße Altenheime in den kommenden Jahren zu zentralen Orten der Gestaltung von Sterbeprozessen und von Trauerritualen und –begleitung werden. Denn damit wird anschaulich begründet, dass die Frage, ob und wie Sterbehilfe zukünftig in Anspruch genommen wird, sich nicht zuletzt an den gelebten Überzeugungen und Praktiken in den (katholischen) Altenheimen entscheidet.

9.2 Das Altenheim als Ort des Sterbens

Ein Altenheim zu leiten, bedeutet heute Verantwortung für einen Ort zu tragen, an dem immer mehr Menschen sterben werden - aber nicht sterben wollen. Als ein 'gutes Sterben' gilt im öffentlichen Diskurs ein Sterben zu Hause. Dies ist durch verschiedene Umfragen belegt.⁵⁴¹ Doch dieser Wunsch wird durch die Realität korrigiert. Die Statistik ist, da das Statistische Bundesamt die Sterbeorte nicht erfasst, zwar unzureichend,⁵⁴² aber das Zuhause ist nach den vorliegenden Schätzungen und Erhebungen schon nicht mehr der häufigste Sterbeort. Birgit Jaspers und Thomas Schindler kommen in ihrem Gutachten zum Stand der Palliativmedizin und Hospizarbeit in Deutschland für die Enquete-Kommission des Bundestages 'Ethik und Recht der modernen Medizin' zu dem Ergebnis, dass die Sterbeorte in Deutschland sich in etwa folgendermaßen verteilen könnten: Im Krankenhaus würden 42 bis 43 % der Bevölkerung versterben, zuhause 25 bis 30%, im Heim 15 bis 25% (mit steigender Tendenz) und im Hospiz 1 bis 2%. Andere Orte des Sterbens werden auf 3 bis 7% geschätzt.⁵⁴³ Nach Freilinger zeigen Studien aus Österreich⁵⁴⁴, Schweiz, Australien und den Vereinigten Staaten eine ähnliche Bandbreite in der Verteilung der Sterbeorte: ca. 40-60% sterben in Krankenhäusern, ca. 15 % in Heimen und 5% an anderen Orten. Lediglich die deutschsprachige Schweiz zeigt bei den Heimen eine Quote von 33,5% und bei den Spitälern eine vergleichsweise niedrige Sterbequote von 37,2%.⁵⁴⁵

Dieser auf absehbare Zeit andauernde und, wie die folgenden Zahlen zeigen, noch steigende Trend zum Sterben in Institutionen⁵⁴⁶ gilt insbesondere für das Altenheim, weil die vollstati-

⁵⁴¹ Freilinger zitiert eine Umfrage in Deutschland (Beutel, Tausch, 1989) wonach 75 Prozent zu Hause sterben möchten. Nach einer weiteren Umfrage von Dr. Paul Becker, Bingen möchten bis zu 92 Prozent der Patienten zu Hause sterben. Auch Untersuchungen in England (Hinton, 1994) zeigen, dass die große Mehrheit zu Hause sterben möchte. Vgl. FREILINGER 2009, S. 6.

⁵⁴² Auch in einer neueren Zusammenfassung des Statistischen Bundesamtes zur Lage der älteren Menschen in Deutschland und der EU findet man unter der Überschrift „Wenn's zu Ende geht: Sterblichkeit und Todesursachen“ keine Informationen zu den Sterbeorten. Vgl. STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) 2011a; vgl. auch JASPERS/SCHINDLER 22.07.2012, S. 28.

⁵⁴³ Die Zahlen für Österreich, die auf einer besseren statistischen Basis beruhen, unterstützen diese Schätzungen: Freilinger rechnet, dass von ca. 40.000 jährlichen Sterbefällen ca. 70% außerhalb der eigenen Häuslichkeit geschehen. Es entfielen ca. 50% auf Krankenanstalten und 15% auf Heime und 5% auf weitere Orte. FREILINGER 2009, S. 7.

⁵⁴⁴ Auch für Österreich kann Freilinger ein Ansteigen der Sterbefälle in den Heimen von 13,4% in 1995 auf 15,5% in 2006 konstatieren. FREILINGER 2009, S. 7.

⁵⁴⁵ Vgl. FREILINGER 2009, S. 9.

⁵⁴⁶ Ähnlich sieht dies die Berufsgenossenschaft für Gesundheitsdienst und Wohlfahrtspflege: vgl. BERUFGESSENENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW 2005, S. 7.

onäre Pflege im Heim weiterhin an Bedeutung gewinnt. Zwischen 1999 und 2009 ist die Anzahl der in Heimen vollstationär Versorgten um 27,5 % (155 000) gestiegen, während die Zahl der zuhause Versorgten in diesem Zeitraum um 12,3 % (178 000) anstieg.⁵⁴⁷

Eine Untersuchung der Universität Mainz zu den Sterbeorten in Rheinland-Pfalz verweist auf weitere Gründe, weshalb das Altenheim als Sterbeort an Bedeutung zunehmen wird. Die Forscher stellten fest, dass im Altenheim vergleichsweise viele Alleinstehende sterben und zwar ledige (27,3%), verwitwete (19,6%) und geschiedene Personen (19,2%), während Verheiratete nur einen Anteil von 5% aufweisen. Dagegen seien, was die Privatwohnung als Sterbeort betrifft, die verheirateten Personen (43,1%) eher überrepräsentiert.⁵⁴⁸ Der gesellschaftliche Trend zu Single-Haushalten führt damit indirekt auch zu einer wachsenden Bedeutung des Sterbeortes Altenheim.

Ferner fanden die Forscher heraus, dass es einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen den Altersgruppen und dem Sterbeort für Verstorbene über 59 Jahren gibt. „Mit zunehmendem Sterbealter steigt der Anteil des Sterbeortes ‘Altenheim’ (von 3,1% auf 29,8%), während der des Krankenhauses fällt (52,9% auf 25,0%). Bemerkenswert ist sicherlich auch, daß das Sterben zu Hause über diese Altersgruppen nur wenig variiert.“⁵⁴⁹

Auch der Trend zur Verstädterung führt zu einer stärkeren Verlagerung des Sterbens in die Altenheime. Während Ochsmann auf dem Land die Privatwohnung als überwiegenden Sterbeort (46,2%) feststellen konnte und im Altenheim nur 12,1% der Sterbefälle zu verzeichnen waren, starben in den Städten bereits 16,1% der Bevölkerung im Heim und nur 38,4% in der eigenen Wohnung. Dieser Trend gilt insgesamt für Gebiete mit höherer Bevölkerungsdichte.⁵⁵⁰ Sogar der Faktor ‘Geschlecht’ hat, wie die rheinland-pfälzische Studie herausfand, Auswirkungen auf die wachsende Bedeutung des Altenheims als Sterbeort. Männer haben eine niedrigere Lebenserwartung und ein höheres Heiratsalter. Sie sterben häufiger in einem Krankenhaus oder – von ihrer Frau versorgt – zu Hause.⁵⁵¹ Die Studie konstatiert: „Für die ‘Überlebenden’ ergibt sich daraus eine Abhängigkeit von Nachkommen und/oder ein größeres Angewiesensein auf öffentliche Einrichtungen. Mit der steigenden Zahl von alten Menschen und insbesondere der Zunahme des Anteils älterer Frauen wird sich somit auch die Tendenz zum institutionellen Sterben verstärken, wobei – wie gesagt – eine weitere Verlagerung der Todesfälle von den Kliniken in die Heime zu erwarten ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß dieser Trend zum Sterbeort ‘Altenheim’ vor allem nach der Altersgrenze von 80 Jahren einsetzt, und zwar sowohl für Männer als auch für Frauen.“⁵⁵²

Nicht nur bei der Frage, wo Menschen sterben wollen, klaffen Wunsch und Wirklichkeit auseinander, das gleiche gilt auch für die Frage, wie man sterben möchte. Die meisten Men-

⁵⁴⁷ Vgl. STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) 2011b, S. 6.

⁵⁴⁸ Vgl. OCHSMANN U.A. 1997, S. 33.

⁵⁴⁹ OCHSMANN U.A. 1997, S. 33.

⁵⁵⁰ Vgl. OCHSMANN U.A. 1997, S. 34.

⁵⁵¹ Vgl. OCHSMANN U.A. 1997, S. 33.

⁵⁵² OCHSMANN U.A. 1997, S. 36.

schen – 60% nach einer Emnid Umfrage aus dem Jahr 2001 - wünschen sich einen raschen, schmerzlosen Tod. 25% der Befragten hatten sich bisher keine Gedanken gemacht.⁵⁵³ In einer weiteren Umfrage im Jahr 2003, in der die Befragten nach ihren Kenntnissen und Präferenzen gegenüber *Palliativ Care* befragt wurden, gaben 81% der Teilnehmer an, dass sie schnell und plötzlich sterben möchten.⁵⁵⁴ Die Tatsachen sehen anders aus. Statistisch betrachtet sterben 95 % der Menschen an Krankheiten – erleben also einen Prozess des Sterbens. Dies dürfte den meisten Menschen bekannt sein, dennoch überdeckt der Wunsch die Realität.⁵⁵⁵

Der Trend zum Sterben in Institutionen bedeutet, „dass die Berufsgruppen, die professionell mit der Versorgung und Betreuung von Schwerkranken und Sterbenden beschäftigt sind, auch in Zukunft zu den wichtigsten Sterbebegleitern gehören werden. In weit stärkerem Umfang als das je der Fall war, werden also Fremde in die Versorgung und Betreuung alter und sterbender Menschen einbezogen sein.“⁵⁵⁶ Das Altenheim ist bereits und wird in Zukunft noch mehr ein Ort sein, an dem man sich der Präsenz des Todes nicht entziehen kann. Sterben, Tod und Trauer zu erleben, ist Teil des beruflichen Alltags und Auftrags⁵⁵⁷ der Mitarbeitenden.

Die Zahl der erlebten Sterbefälle schwankt je nach Art der Einrichtung oder dem Wohnbereich, in denen Mitarbeitende beschäftigt sind. Im Vergleich von 11 stationären Altenhilfeeinrichtungen, die an einer Studie teilnahmen, variierte die Zahl der Todesfälle, die Mitarbeitende in den letzten 12 Monaten erlebt hatten, zwischen 2,9 (als Durchschnittswert der Einrichtung) und 12,8. Im einzigen Hospiz, welches an der Studie beteiligt war, lag die Zahl der erlebten Todesfälle in den letzten 12 Monaten bei 43,5.⁵⁵⁸ Wenn man davon ausgeht, dass in Zukunft Altenheime immer stärker hospizlichen Charakter tragen werden, dürften sich diese Zahlen weiter erhöhen. Allerdings wird aus der Studie auch deutlich, dass die Belastung nicht mit der Anzahl der erlebten Todesfälle steigt. Dies zeigt der Vergleich der Altenheime mit der Hospizeinrichtung. Trotz 43,5 erlebten Todesfällen lag der Mittelwert der Belastung der Mitarbeitenden im untersten Bereich bei 3,4. Offenbar sind für das Belastungserleben andere als quantitative Faktoren verantwortlich.⁵⁵⁹

9.3 Die Angst vor dem „sozialen Sterben“

Die Sterbebegleitung in einer Institution steht noch einmal vor anderen Problemen als die Begleitung Sterbender in ihrer Familie. Mit der Verlagerung in die Institutionen verändert der Tod seinen Charakter. Dies hat Philippe Ariès in seiner breit angelegten Studie über die

⁵⁵³ DEUTSCHE HOSPIZ STIFTUNG 24.07.2012, S. 2.

⁵⁵⁴ DEUTSCHE HOSPIZ STIFTUNG 24.07.2012, S. 6. Bei einer Untersuchung im Raum Trier hat eine Quote von 78,4% der Befragten geäußert, dass sie „plötzlich und unerwartet“ sterben möchte. HOFFMANN 2011, S. 161.

⁵⁵⁵ DEUTSCHE HOSPIZ STIFTUNG 24.07.2012, S. 7.

⁵⁵⁶ BERUFGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW 2005, S. 7.

⁵⁵⁷ „Die vollstationäre Pflegeeinrichtung soll Angebote zur Sterbebegleitung auf der Basis eines Konzeptes durchführen.“ VERTRAGSPARTNER NACH § 113,1 SGB XI 08.05.2013, Rn. 3.3.2.

⁵⁵⁸ Vgl. WISSERT 03.09.2014, S. 21.

⁵⁵⁹ Vgl. WISSERT 03.09.2014, S. 21f.

„Geschichte des Todes“⁵⁶⁰ aufgezeigt. Den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzenden Trend zu einer immer stärkeren Verlagerung des Sterbens in die Krankenhäuser hat Ariès als eine Transformation der Sterberiten und der Auffassungen vom Sterben beschrieben, die er unter dem Begriff des `ins Gegenteil verkehrten Todes´ beschreibt. Mit dieser Formulierung möchte Aries zum Ausdruck bringen, dass die moderne Form des Sterbens in einer Institution das Gegenteil dessen ist, was der `gezähmte Tod´ in der Antike war. Damals habe der Tod zum alltäglichen Erleben gehört und keinen Schrecken verbreitet. Die Gesellschaft als ganze habe am Tod eines ihrer Mitglieder teilgenommen und ihn als Bestandteil des menschlichen Lebens akzeptiert. Sie habe sowohl die Betroffenen in ihrem Sterben als auch die Angehörigen in ihrer Trauer stützen können. Der normale, nicht verfrühte Tod (z.B. von Kindern und Jugendlichen) habe weder die Stabilität der Gesellschaft gefährdet, noch für die Angehörigen eine Katastrophe bedeutet.⁵⁶¹

Der heutige Tod in Institutionen ist, so Ariès, unanständig und unschicklich geworden, ja sogar schmutzig und ekelhaft.⁵⁶² Dies hat damit zu tun, dass der Tod unter den Triumph der `Medikalisierung´ gefallen ist. Der moderne Mensch stirbt nicht einfach, sondern er stirbt in der Regel `an etwas`, an einer Krankheit. Krankheiten sind für die Medizin im Grunde genommen überwindbare Hindernisse. „Der Tod wird nicht als solcher beseitigt, sondern in einer seiner jeweiligen Erscheinungen bekämpft. Gegen den Tod kann man nichts machen, aber Aids (Krebs, Syphilis, Cholera...) kann man überwinden.“⁵⁶³

Der Tod wird damit zur medizinisch-technischen Herausforderung. Ariès beschreibt, wie der Tod in dieser Perspektive zu einer Unschicklichkeit wird: „Der Tod hat aufgehört, ein natürliches und notwendiges Phänomen zu sein. Er ist ein Fehlschlag, ein business lost. [...] Wenn der Tod eintritt, wird er als Zwischenfall aufgefaßt, als Zeichen ärztlicher Unfähigkeit oder Ungeschicklichkeit, das es schleunigst zu vergessen gilt.“⁵⁶⁴ Von diesem Sterben, das den Charakter der Niederlage und des Unpassenden trägt, wird die Öffentlichkeit ausgeschlossen. Der Tod wird zu einer `Heimlichkeit`, versteckt und verdrängt. Mit Gerd Göckenjan kann man feststellen, dass es in unserer Gesellschaft zum Tod wenig zu sagen gibt. Er wird als das unverständliche Nicht-Sein betrachtet und bleibt damit wesentlich auf sich beruhen. Demgegenüber ist das Sterben ein weithin besprochenes, öffentliches Thema: „Mit Sterben sind Verläufe und Verfahren angesprochen, Sterben wird als eine Phase des Lebens verstanden und gefürchtet. Der Tod wird heute - seit den 1970er Jahren - vor allem als dieses Verlaufsphänomen diskutiert.“⁵⁶⁵ Diese Phänomene veranlassten Aries zu der Feststellung, dass Sterbende um ihren eigenen Tod betrogen werden.⁵⁶⁶

⁵⁶⁰ ARIÈS 2009.

⁵⁶¹ Vgl. ARIÈS 2009.

⁵⁶² Vgl. ARIÈS 2009, S. 728.

⁵⁶³ HAHN 2002, S. 88.

⁵⁶⁴ ARIÈS 2009, S. 751.

⁵⁶⁵ GÖCKENJAN 2008, S. 8.

⁵⁶⁶ Vgl. ARIÈS 2009, S. 729f.

Die medizinischen Behandlungen und Eingriffe, die den Tod verzögern und das Leben verlängern sollen, haben dazu geführt, dass das Sterben sich im zwanzigsten Jahrhundert historisch erstmals als eigene Phase vom Tod abgelöst hat. Mit dem gleichzeitigen Verblässen von Gerichts- und Jenseitsvorstellungen ist der Tod zu einer Metapher des Nichts geworden, das man schon rein definitorisch nicht fürchten kann. Umso mehr Angst verbreitet die Vorstellung des Sterbens als ein langer Prozess des Siechtums, des geistigen und körperlichen Kontrollverlustes. In früheren Zeiten war der überraschende Tod ohne die Möglichkeit, sich auf ihn vorzubereiten, für die meisten Menschen mit Angst besetzt. An alten Hausinschriften konnte man lesen: „Der Herr bewahre uns und dieses Haus vor Feuer und vor Wassernot und vor dem schnellen bösen Tod.“ Im schnellen Tod befürchtete man, unzureichend vorbereitet, das heißt ohne die Lossprechung von den Sünden und den Verzehr des *Viaticum*, der Wegzehrung der Heiligen Kommunion, auf die Reise vor den Richterstuhl Gottes zu gehen. Heute ist der plötzliche, schnelle Tod vor allem für die Hinterbliebenen oft eine Katastrophe. Das erfahren Notfallseelsorger immer wieder in ihren Einsätzen. Abschied ist ein schmerzhafter Prozess, aber schmerzhafter noch ist der unwiderrufliche Weggang ohne Abschied.

Dennoch verbinden heute viele Menschen offenbar mit dem schnellen Tod die Vorstellung vom 'guten Tod'. Gemeint ist damit die Abkürzung des angstbesetzten Sterbeprozesses. Interviewäußerungen von Altenheimbewohnern in vier Münsteraner Altenheimen, die im Rahmen einer nichtrepräsentativen Untersuchung von Studenten der Fachhochschule Münster erhoben wurden, verdeutlichen diese Ängste. Beinahe die Hälfte der befragten BewohnerInnen thematisierte auf die Frage, was sie hinsichtlich ihrer Sterbephase besonders beschäftige, die Angst vor Schmerzen, geistiger Verwirrtheit und längerer Bettlägerigkeit. Die Vorstellung eines langen, schmerzhaften Sterbens empfanden sie als 'unwürdig' und 'unmenschlich'. Eine Schmerzbehandlung seitens des Arztes wird dementsprechend als Selbstverständlichkeit erwartet.⁵⁶⁷

Soziologische Analysen erhärten, dass die Angst vor dem Sterben mit Vorstellungen von langen, qualvollen Phasen des Sterbens, von Autonomieverlust und körperlicher Entstellung verbunden ist, die als Zerstörung des zivilisatorisch erreichten Niveaus der Menschen wahrgenommen werden.⁵⁶⁸ Für diese Form des Sterbens wird von verschiedenen Wissenschaftlern der Begriff des 'Sozialen Sterbens' vorgeschlagen.⁵⁶⁹ Feldmann bezieht das 'Soziale Sterben' auf den Verlust sozialer Identität, auf die Einbußen des Rollenrepertoires und die Einschränkungen bei der Teilnahme an institutionellen und organisatorischen Aktivitäten. Es sei deshalb nicht mit dem Altern gleichzusetzen. Alte Menschen, die noch hochbewertete Tätigkeiten ausführen, seien sozial lebendiger als junge Menschen z.B. in einer Haftanstalt.⁵⁷⁰ Feldmann klammert die biologisch-physiologischen Aspekte des Sterbens aus seinem Begriff aus und fasst sie in den Begriff des 'physischen Sterbens'. Die geistigen Veränderun-

⁵⁶⁷ Vgl. ROHLER 2003, S. 14.

⁵⁶⁸ HOFFMANN 2011.

⁵⁶⁹ FELDMANN 1998.

⁵⁷⁰ Vgl. FELDMANN 1998, S. 85.

gen im Zugehen auf den Tod wie Identitätserosion, Bewusstseinsverlust und Verzweiflung fasst er im Begriff des 'psychischen Sterbens' zusammen.⁵⁷¹

Hoffmann weist darauf hin, dass die Konzeption des 'Sozialen Sterbens' bei Feldmann aus der Außenwahrnehmung gewonnen wird. Es sind jeweils die 'Anderen', die einen Menschen als 'sozial tot' oder zum Beispiel im Falle der Alzheimer-Krankheit als 'psychisch tot' betrachten. Dagegen, so der Einwand Hoffmanns, müsse festgestellt werden, dass die Unterscheidungen entlang der Begriffe 'sozial', 'psychisch' und 'physisch' im Falle des Sterbens nicht so einfach nachvollziehbar sei. Der Verlust körperlicher und geistiger Kontrolle sei immer auch mit der psychischen Reaktion der Scham und peinlichkeitsgefühlen verbunden. Da die moderne Gesellschaft – wie von Norbert Elias beschrieben – ein besonders differenziertes Empfinden für das zivilisatorisch Angemessene entfaltet habe, sei gerade hier für den heutigen Menschen die Angst vor dem Absturz besonders hoch. Er schlägt deshalb vor, den Begriff des 'Sozialen Sterbens' weiter zu fassen. Um auch die Sicht der Sterbenden einzuholen, solle der Begriff den Konflikt des Individuums mit sich und der Umwelt angesichts der Zerstörung seines zivilisatorischen Niveaus beschreiben.⁵⁷² Die durch die moderne Medizin vermehrten langen Sterbeverläufe, die bewusst durch- und erlebt werden, deutet er zum einen anhand theoretischer Konstrukte als 'Beschämung der Sterbenden' (Georg Simmel), als Beschmutzung des 'Territoriums des Selbst' (Erving Goffman) und als 'Verlust des eigenen zivilisatorischen Niveaus' (Norbert Elias).⁵⁷³

Anhand literarischer Zeugnisse von Menschen, die bei sich oder ihren Angehörigen infolge einer schweren Krankheit den fortschreitenden Verlust von Sinneswahrnehmungen, Mobilität und Selbstkontrolle wahrnehmen, kann er aufzeigen, dass die theoretisch beschriebenen Folgen der langen Sterbeverläufe auch von Einzelnen als beschämende, in hochgradige Abhängigkeit führende Prozesse erlebt werden, die letztlich dazu zwingen, das eigene zivilisatorische Niveau verlassen zu müssen.⁵⁷⁴ Er folgert daraus: „Mit ansehen zu müssen, wie die Anderen sehen, dass man sich nicht mehr als der betrachten kann, der man sein will und der man einmal war: das meint 'soziales Sterben'“. ⁵⁷⁵

9.4 Altenheime als Orte des unsichtbaren Sterbens?

Wenn die Angst vor dem Sterben sich in der Angst vor dem 'Sozialen Sterben' verstärkt und in der Angst vor dem Tod im Altenheim noch eine besondere Zuspitzung erfährt, dann wirkt es paradox, dass Altenheime offenbar die Sterbefälle anziehen. Genau dies lässt sich aus der oben zitierten Mainzer Studie zu den Sterbeorten in Rheinland-Pfalz entnehmen. In Gebieten mit einer vergleichsweise großen Zahl von Altenheimplätzen wird auch mehr in den Alten-

⁵⁷¹ Vgl. FELDMANN 1998, S. 95.

⁵⁷² Vgl. HOFFMANN 2011, S. 205.

⁵⁷³ Vgl. HOFFMANN 2011, S. 173–184.

⁵⁷⁴ Vgl. HOFFMANN 2011, S. 205–212.

⁵⁷⁵ HOFFMANN 2011, S. 212.

heimen gestorben (17,7% vs. 10,6%) und weniger zu Hause (37,5% vs. 43,7%). Dieser Effekt war bei den Krankenhäusern nicht zu beobachten (42,9% vs. 43,0%).⁵⁷⁶

Liegt möglicherweise ein 'Teufelskreis' vor? Wenn die Altenheime die Sterbefälle anziehen, tragen sie mit zur Institutionalisierung des Sterbens bei. Darin kritisierte sie z.B. der Psychiater Klaus Dörner. Er sieht die Altenheime als Mitverursacher der gesellschaftlichen Verdrängung des Todes. Altenheime wirken nach seiner Sicht am Unsichtbarwerden des Sterbens mit. Da man heute fast nur noch im Alter und dann zumeist in den Institutionen Krankenhaus oder Altenheime sterbe, würden Sterben und Tod aus der als normal und gesund erlebten Lebenswelt ausgegliedert und institutionell unsichtbar. Wegen des Verlusts sinnlich anschaulicher Erfahrungen mit dem Sterben und dem Tod würde die diesbezügliche Angst inflationär und unreal zunehmend. Die fatalen Folgen seien der Wunsch nach aktiver Sterbehilfe und die Unfähigkeit, das Leben vom Tod her zu begreifen und den jeweiligen Augenblick als kostbar kreativ zu nutzen.⁵⁷⁷ So schließt sich der Kreis: Das Unsichtbarwerden des Todes in der Institution verstärkt die Angst vor dem Tod und führt zur 'Auslagerung' der Sterbenden in die Institution, womit wiederum das Unsichtbarwerden des Sterbens die Angst vor dem Tod verstärkt....

Doch lässt sich dieser vermeintliche Teufelskreis durch die Deinstitutionalisierung des Sterbens durchbrechen? Nach den vorliegenden Zahlen zu den künftigen Bedarfen an unterschiedlichen Versorgungsformen für die Pflege im Alter muss diese Erwartung in Zweifel gezogen werden. Selbst wenn in den kommenden Jahren eine stärkere Ambulantisierung der Pflege erfolgen wird, werden auf absehbare Zeit die Altenheime einen Bedeutungszuwachs als Sterbeorte erfahren. Das heißt, die Heimleitungen müssen sich bewusst sein, dass sie – unbeabsichtigt – möglicherweise an einem Trend der öffentlichen Verdrängung des Sterbens mitwirken.

Man sollte auch die Gefahr nicht übersehen, dass der Heimaufenthalt – und die durch ihn verstärkte Abhängigkeit von anderen – selbst zu einem Sterbewunsch führen können. Dieser kann sogar bis zum Wunsch nach einer aktiven Beendigung des Lebens führen, wie aus einer Studie hervorgeht, die Sabine Pleschberger am Institut für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung der Universitäten Klagenfurt, Wien, Innsbruck und Graz durchgeführt hat. Die Studie über Menschen in Altenpflegeheimen trägt den bezeichnenden Titel „Bloß nicht zur Last fallen!“.⁵⁷⁸ Dabei hat sie herausgefunden, dass viele Betroffene Angst haben, anderen zur Last zu fallen. Sie empfinden es als würdelos, nichts mehr zu leisten und sich nicht selbst versorgen zu können. Schwerstkranke nehmen offenbar auch die Konzept- und Hilflosigkeit ihrer Begleiter wahr. Auch in anderen Studien lässt sich diese Einstellung wiederfinden. Eine interviewte Heimbewohnerin drückt sie so aus: „Also ich würde auch lieber mit meiner Tochter darüber [das Sterben] sprechen, aber ich möchte meine Tochter auch nicht damit belästigen, belasten möchte ich lieber sagen. Also ich tu meinen Enkeln und meiner Tochter ge-

⁵⁷⁶ OCHSMANN U.A. 1997, S. 34.

⁵⁷⁷ Vgl. DÖRNER 2002, S. 3 f.

⁵⁷⁸ PLESCHBERGER 2005.

genüber, ich bin immer diejenige, der es gut geht und die froh ist.“⁵⁷⁹ Viele BewohnerInnen machen sich für diesen Zustand selbst verantwortlich und empfinden sich als wertlos. Diesen Zustand halten sie nicht für lebenswert und möchten ihn am liebsten beenden.⁵⁸⁰

Gerade diese Befunde und die Annahme, dass die Institutionalisierung des Sterbens und damit die Professionalisierung der Sterbebegleitung einen auf absehbare Zeit nicht umkehrbaren Trend darstellen, zeigen, welche hohe und bleibende Verantwortung in der Gestaltung einer menschenwürdigen Sterbebegleitung im Heim liegt. Hierzu gibt es unterschiedliche Ansätze, die zwischen Gerontologie und Pflegewissenschaft auf der einen Seite und der Pflege- und Palliativpraxis auf der anderen Seite erörtert und entwickelt werden. Die Theologie ist gefordert, sich an diesem Dialog zu beteiligen, um die Kräfte des Trostes, der Versöhnung (mit der eigenen Biographie und den Menschen, von denen man Abschied nimmt) und der Hoffnung, die der christliche Glaube vermitteln kann, in die Sterbekultur der Altenheime einzubringen. Ziel einer solchen Zusammenarbeit der an der Sterbebegleitung beteiligten Disziplinen und Praktiker sollte sein, das Schreckbild des einsam in einem Heim dahinsiechenden und –sterbenden Menschen durch die Praxis einer einfühlsamen, sensiblen und professionell verantworteten Sterbebegleitung zu widerlegen. Schließlich geht es um die inhaltliche Erfüllung eines Privilegs, das die Verbände der freien Wohlfahrtspflege und die Kirchen sich bei der Einführung der Pflegeversicherung im §11,2 des Elften Sozialgesetzbuchs zusichern ließen: "Dem Auftrag kirchlicher und sonstiger Träger der freien Wohlfahrtspflege, kranke, gebrechliche und pflegebedürftige Menschen zu pflegen, zu betreuen, zu trösten und sie im Sterben zu begleiten, ist Rechnung zu tragen."

9.5 Der einzige Gott als Herr des Lebens

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, dass das Sterben in der heutigen Zeit ein hochgradig angstbesetzter Prozess ist. Die Ängste der Mediziner vor dem 'Versagen' ihrer Kunst und damit vor einem Verlust von Anerkennung und Wertschätzung, die Ängste der alten Menschen vor einem vereinsamten, schmerzhaften Sterbeprozess, die Ängste der Pflegenden und der Angehörigen vor der eigenen Sprachlosigkeit und dem Hineingezogenwerden in Gefühle des Schmerzes, des Abschieds und der Trauer, die Ängste der Heimträger und Leitungen, dass ihr Altenheim, welches durch lebendige und frische Ausstrahlung BewohnerInnen anziehen soll, als 'Sterbehaus' betrachtet und gemieden wird. So schnürt sich ein Bündel von Ängsten um den sterbenden alten Menschen. Es wird nach Auswegen und Lösungen gesucht. Und die Sorge ist nicht unbegründet, dass mit dem Abkürzen und Verkürzen des Sterbeprozesses vielleicht auch die Sterbenden 'reduziert' und 'entsorgt' werden könnten. Kann die Heimleitung in der Vision des *Schalom* vielleicht Auswege aus diesen Ängsten und Alternativen zu eventuell vorschnellen Lösungen zeigen?

Hierfür ist es zunächst hilfreich, vor einer Verklärung des Sterbens in früheren Zeiten zu warnen. Denn in einer Kultur der Ehre bedeutete die Möglichkeit, sterben zu können, bereits ein

⁵⁷⁹ ROHLEDER 2003, S. 36–37.

⁵⁸⁰ PLESCHBERGER 2005.

Privileg gegenüber der Möglichkeit, getötet zu werden. Wenn das Leben des Einzelnen von den ungeschriebenen Ehrenkodizes archaischer und ständischer Gesellschaften und deren Rechtssystemen abhängt, ist es in ganz anderer Weise gefährdet, als wenn es durch die auf der Anerkennung der Würde basierenden Menschenrechte geschützt ist. Einen ehrlosen Menschen oder einen, der die eigene Ehre gefährdet, zu töten, gilt im Kontext der Ehre in der Regel nicht als Verbrechen. Der römische Vater konnte als 'pater familias' wie ein 'König und Priester der Familie' auch über Leben und Tod in der Familie entscheiden.⁵⁸¹ Er konnte seine Kinder verkaufen, verpfänden oder anderen als Arbeiter zur Verfügung stellen. Kindstötungen und –aussetzungen sind in *honor and shame-societies* nichts Ungewöhnliches. Sowohl in der römischen und griechischen Antike als auch im germanischen Bereich wurde dem Kinde das Lebensrecht erst durch das 'Aufheben' durch den Vater verliehen. Mit diesem 'Ritual der Aufnahme' und der Namensgebung wurde das Kind in die (sakrale) Gemeinde aufgenommen.⁵⁸² Die *potestas vitae necisque*, die Macht über Leben und Tod in der eigenen Familie, war das Recht des freien römischen Bürgers. Auch der Patriarch einer Ehrengesteuerten Familie anatolischer Herkunft beansprucht dieses Recht, wenn er im Fall des vermeintlichen Ehrverlustes der Tochter die Söhne zur Ausführung eines 'Ehrenmordes' verpflichtet.⁵⁸³ Die Ehrlosen und die, welche die Ehre verletzen, sind tötbar. Ehrlose Sklaven wurden in der Antike als lebendige Schutzschilde für die Ehre ihrer Herren benutzt⁵⁸⁴ oder in tödlichen Spektakeln zu Tode gehetzt. Ehrenverletzende Worte oder Taten konnten im tödlichen Zweikampf bzw. dem Duell 'geahndet' werden.

In diese Kultur führte das Christentum einen Unterschied ein, den Hannes Stein in Anspielung auf die Monotheismusdebatte um Jan Assmann als die 'abrahamitische Unterscheidung' beschrieben hat. Er definiert sie in Anspielung auf die göttliche Verhinderung der Opferung Isaaks wie folgt: „Dies ist also die abrahamitische Unterscheidung: Hier jene, die ihre Kinder im Notfall den Göttern opfern – oder selbst über Leben und Tod ihrer Kinder entscheiden wollen. Dort die anderen, die einem Gott die Entscheidung über Leben und Tod ihrer Kinder überlassen, der keine Menschenopfer will: Abrahams Gott. Die Christen waren zu Anfang bekanntlich nichts weiter als eine jüdisch-messianische Sekte, der sich ein paar heidnische Intellektuelle angeschlossen hatten. Sie haben die Tradition Abrahams einfach fortgeführt. Und auch sie wurden von ihrer heidnischen Umwelt recht entgeistert angestaunt.“⁵⁸⁵

In dieser Definition zeigt sich erneut die revolutionäre Wirkung eines Monotheismus, der die Ehre bei Gott monopolisiert. Im Ehrenmonopol zieht Gott auch das Ehrenvorrecht der Entscheidung über Leben und Tod an sich. Der einzige Gott und Vater – und nach dem Hebräerbrief in seinem Sohn Jesus Christus auch der Hohepriester – fällt dem priesterlich opfernden

⁵⁸¹ Vgl. ANGENENDT 1997, S. 95.

⁵⁸² Vgl. ANGENENDT 2006, S. 178–183.

⁵⁸³ Vgl. OBERWITTLER/KASSEL 2011

⁵⁸⁴ Vgl. BELSER 2014, S. 104.

⁵⁸⁵ STEIN 22.02.13.

patriarchalen Menschen in die Hand und entzieht ihm die *potestas vitae necisque*, die Macht über Leben und Tod.

Doch dieses Monopol Gottes ist kein rationales Argument, sondern eine Glaubenstatsache, wie auch Hannes Stein feststellt. Eine Freundin in New York, mit der er - wie er schreibt - viele Überzeugungen teilt, und die er als Liberale im europäischen Sinn mit anarchistischen Neigungen beschreibt, konfrontiert ihn mit folgendem Argument: „sie ist dafür, dass Frauen nicht nur das Recht auf Abtreibung haben sollen, sondern auch das Recht, ihre Neugeborenen nach der Geburt umzubringen, wenn sie dies wünschen. Das Menschenrecht des freien Römers, die *potestas vitae necisque*, soll also nach Meinung meiner Freundin auf die Mutter übergehen; erst dann sei die Emanzipation der Frau von der patriarchalen Vorherrschaft vollzogen.“⁵⁸⁶ Diese Form der Emanzipation bleibt dem Gesetz der Ehre verhaftet, in ihr geht es weiter um Ehrenhandel und Ehrenakkumulation – hier des starken Erwachsenen gegenüber dem schwachen Kind.

In einer solchen Logik ist das Sterben der schwachen oder geschwächten Alten keine Selbstverständlichkeit und ihre Tötung eine Möglichkeit. Gegenüber den Belegen für die Kindstötung gibt es keine vergleichbaren Belege für eine systematische Tötung von älteren Menschen in der Antike und die aktive Sterbehilfe war bei den Ärzten wohl verpönt. Dennoch kann aus der Formulierung des Hippokratischen Eides, dass den Ärzten verboten ist, tödliche Mittel zu verabreichen, indirekt auf eine gewisse Praxis geschlossen werden.⁵⁸⁷ Platon zumindest brachte die Meinung, dass ärztliche Hilfe eingestellt werden solle, wenn es den Kranken an Lebenskraft fehle, mit dem Argument des Nutzens nicht nur für den Betroffenen, sondern auch für den Staat zusammen.⁵⁸⁸ Frauen, Sklaven und Ausländer, die wie Kinder nicht als Vollbürger angesehen und daher gesundheitlich eher vernachlässigt wurden, können auch Opfer von aktiver Sterbehilfe geworden sein. Die Nutzenorientierung und das Denken in den Kategorien der Ehre, das u.a. die Kindstötung ermöglichte, bot jedenfalls für die Langzeitkranken und Alten keinen wirklichen Schutz. In diesem Kontext kann auch das oft verklärte Sterben zu Hause kritischer betrachtet werden. Zumindest für die jüngere Vergangenheit hat Bundespräsident Gauck in seiner Rede zum 50-jährigen Jubiläum des Kuratoriums Deutsche Altershilfe (KDA) gewagt festzustellen: „Früher, als die meisten Menschen Zuhause in ihrer Familie verstorben sind – wir sagen gern: bei ihren Lieben, nun ja – da war man sich sehr nah, allerdings war man auch schnell nah an der Verzweiflung. Und die Kundigen wissen: nah an Verzweiflungstaten.“⁵⁸⁹ Was im Kontext einer an der Menschenwürde ausgerichteten Gesellschaft als Verzweiflungstat beschrieben und als Straftat geahndet werden kann, ist in einer sich an Ehre ausrichtenden Gesellschaft angesichts von Notlagen legi-

⁵⁸⁶ STEIN 22.02.13.

⁵⁸⁷ Vgl. BERGDOLT 2004, S. 41.

⁵⁸⁸ "Und ich meine, Asklepios hat das wohl gewußt. Er hat seine Heilkunst für die Fälle bestimmt, wo der Kranke von Haus aus gesund ist und vernünftig lebt, aber von einer bestimmten Krankheit befallen wird. [...] Nein, sich der Menschen anzunehmen, die in diesem Leben nicht lebensfähig sind, hat er nicht für seine Pflicht gehalten. Denn sie selber haben nichts von ihrem Leben und der Staat auch nicht." PLATO/HORNEFFER/HILDEBRANDT 1949, Rn. 407.

⁵⁸⁹ GAUCK 05.11.2012, S. 7.

timiert. Es sei in diesem Zusammenhang nur an die von starken Ehrbegriffen geprägte Zeit des Nationalsozialismus erinnert. Im Sinne einer Ehrenpyramide wurden immer wieder bestimmte Gruppen von Menschen an das untere Ende der Pyramide definiert, an deren Spitze nur rassistisch-reine, gesunde 'Arier' stehen durften. Zu den untersten Schichten zählten 'minderwertige Geistesschwache' und Menschen jüdischen Glaubens. Sie wurden als 'unwert' der Vernichtung zugeführt. Die Grenze zwischen den 'Geistesschwachen' und den Altersdemenzen war auf dem damaligen Kenntnisstand – worauf Kenan H. Irmak hinweist – diagnostisch schwer zu ziehen. Diese Tatsache hat vielen alten Menschen das Leben gekostet. Aber auch die 'geistig und körperlich müde und alt Gewordenen' hatten einen unsicheren Status. Dort, wo die planwirtschaftlichen Maßnahmen des Reichsbeauftragten für die Heil- und Pflegeanstalten, Herbert Linden, auch nach Einstellung der Euthanasiemorde im Jahr 1941 funktionierten, entstand eine Abwärtsspirale von Verlegungen zwischen den einzelnen Anstalten. Insassen von Alters- und Siechenheimen mussten, nachdem sie Heimkindern, Fliegerverletzten oder Lehrkräften Platz gemacht hatten, entweder in Behelfsunterkünfte oder in die freigewordenen Plätze der psychiatrischen Heilanstalten ausweichen. Dem konnte als letzter Schritt auch der Weitertransport in die Tötungsanstalten folgen.⁵⁹⁰

Aus dieser Erinnerung ist gerade in Deutschland ein Bewusstsein lebendig, dass die Orientierung des Lebens an der Leistung und am Nutzwert für den Einzelnen und die Gesellschaft auf eine völlig schiefe Bahn führen kann, auf der alle Werte einer modernen humanen Gesellschaft ins Rutschen geraten. Die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz hat demgegenüber in einem Text über „Einsichten und Hilfen beim Älterwerden“ auf das Fragmenthafte des Lebens hingewiesen: "Der Mensch lebt nicht nur als jemand, der etwas leistet, sondern auch als jemand, der etwas empfängt. Jeder einzelne soll Sorgender und Umsorgter sein. Der Rückblick auf den Verlauf des Lebens und die Versöhnung zwischen dem, was ursprünglich angestrebt war und dem, was tatsächlich erreicht worden ist, kann die Einsicht vermitteln, dass alles Menschliche bruchstückhaft ist."⁵⁹¹ Die Bischöfe betonen dabei, dass christliches Glaubenswissen hilfreich sei, um die heutigen Wertmaßstäbe zu relativieren und „Frieden mit seinem Lebensweg zu schließen."⁵⁹² Christliche Hilfe im Sterbeprozess kann damit als Friedensarbeit, als *Schalom*-Sorge beschrieben werden.

9.6 Heimleitung als Sorge um Schalom am Lebensende

Wenn der *Schalom*-Auftrag der Kirche darin besteht, den Menschen zur Einheit mit sich selbst und mit anderen und zur Einheit mit Gott zu führen (vgl. LG 1), dann soll christliche Sterbebegleitung vermitteln, dass der Tod nicht eine Auflösung der Person, ein Herausfallen aus der Gemeinschaft und ein Abstürzen in die völlige Sinnlosigkeit und Gottverlassenheit bedeutet. Der christliche Glaube mit seiner Betonung der Kontinuität der persönlichen Identität (Auferweckung der Toten), mit der Vorstellung eines Gerichts, in dem die persönliche Geschichte mit allem Tun und Lassen 'gewürdigt' und eventuell 'geläutert' wird, mit der Vi-

⁵⁹⁰ Vgl. IRMAK 2002, S. 363–379.

⁵⁹¹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 33f.

⁵⁹² DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 34.

sion der Auferweckung in eine 'Gemeinschaft der Heiligen', mit der Praxis des gemeinsamen Totengedenkens und vielen weiteren Ritualen der Sterbe- und Trauerbegleitung ist so verstanden ein Entängstigungs-Programm. Es kann dort als wirksam erfahren werden, wo seine Prämisse, dass es einen eifrig für die Menschen engagierten Gott gibt, geglaubt wird. Wirksamkeitserfahrung und Glaube sind dabei innig miteinander verschränkt, sodass man nicht von einem zeitlichen Nacheinander, sondern einem Ineinander ausgehen muss. Dies kommt in der Rede von der Gnade Gottes zum Ausdruck: Glaube ist nicht einfach eine trainierbare Kompetenz, sondern ein Geschenk Gottes. Diejenigen, die sich auf die im Handeln Jesu zum Ausdruck kommende *Schalom*-Praxis einlassen, können Wirksamkeitserfahrungen machen, die den Glauben an den einzigen Gott bekräftigen. Wenn ein solcher Glaube Angst lösen und Schmerzen ertragen hilft,⁵⁹³ wenn er die Annahme des Todes erleichtert, dann sollte er den Bewohnerinnen und Mitarbeitenden eines Altenheimes als Angebot nicht vorenthalten werden.⁵⁹⁴

9.6.1 Verantwortung für Sterbende und Trauernde

Die Verantwortung der Leitungskräfte für die Gestaltung der Sterbekultur in ihren Einrichtungen wird in den Leitbildern und Qualitätshandbüchern der katholischen Altenheime explizit formuliert. Als Beispiel sei hier das von DCV und VKAD herausgegebene 'Qualitätsmanagement-Rahmenhandbuch Altenhilfe und Pflege' angeführt. Dort wird im 6. Kapitel zum Thema Sterbebegleitung ausgeführt: "Sterben ist Teil des Lebens. Es gehört zum Lebenszyklus eines jeden Menschen. Die caritasspezifische Sterbebegleitung ist vom menschenwürdigen Sterben auf der Grundlage der christlichen Ethik geleitet. Die Begleitung in der Sterbephase ist der letzte Dienst der Mitarbeiterinnen an den Kundinnen⁵⁹⁵ sowie deren Angehörigen und Bezugspersonen. Der Umgang mit Sterben und Tod ist originäre Aufgabe und Wesensmerkmal der christlichen Pflege und Betreuung."⁵⁹⁶ Als Ziele der christlichen Sterbebe-

⁵⁹³ Der Zusammenhang von Spiritualität und physisch/psychischer Gesundheit ist in den letzten Jahren vermehrt Thema der Forschung geworden. Claude-Hélène Mayer resümiert: „Festzustellen ist lediglich, dass Kultur und Spiritualität einen Einfluss auf die Gesundheit, das Wohlbefinden und auf die Ausprägung des Kohärenzgefühls haben. Gleichzeitig werden diese Konzepte natürlich durch Kultur und kulturelle Einflüsse rekonstruiert und sind somit als kulturrelativistisch zu verstehen. Wie dieser Einfluss genau aussieht und wie die Konstrukte miteinander in Verbindung stehen und sich gegenseitig beeinflussen, ist bisher noch nicht eindeutig geklärt.“ MAYER 2012, S. 19; vgl. auch SCHNABEL 2010

⁵⁹⁴ In ihrem Brief mit dem Titel '*Proposer la foi*' an die Katholiken Frankreichs von 1996 haben die französischen Bischöfe im Anschluss an den Text von Papst Paul VI. aus dem Jahre 1975, '*Evangelii nuntiandi*', Wege zu einer neuen Evangelisierung unter den Bedingungen ihres Landes beschrieben. Das Wort '*proposer*' trägt die Bedeutungen von vorschlagen, vorlegen, einbringen und anbieten. In der deutschen Übersetzung wurde der Titel „Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft“ gewählt. Die anderen Bedeutungen können aber ebenfalls mitklingen. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2000.

⁵⁹⁵ Der Text verwendet den Begriff 'Kundinnen' mit folgender Begründung: "Bewohnerinnen, Patientinnen und Betreute der Einrichtungen werden als Kundinnen bezeichnet. Damit soll verdeutlicht werden, dass Kundinnenorientierung ein zentrales Anliegen ist, der Blick auf die professionelle Ausführung der Dienstleistung gerichtet ist, möglichst alle Facetten einer Beziehung zwischen Einrichtung, Mitarbeiterinnen, Bewohnerinnen und Patientinnen erfasst werden. Leitend für die Verwendung dieses Begriffes war auch die Definition aus der DIN EN 15224:2011. Dort heißt es: 'Kunde in der Gesundheitsversorgung: Person oder Organisation, die eine Gesundheitsdienstleistung und/oder Qualitätsmanagement-Produkt empfängt.' In der DIN EN ISO 9000:2005 wird die Kundin als 'Organisation oder Person, die ein Produkt empfängt' definiert." DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 2012, S. 16f.

⁵⁹⁶ DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 2012, S. 97.

gleitung im Heim benennt der Text: „Die Würde und das Selbstbestimmungsrecht von schwerkranken und sterbenden Menschen stehen besonders im Vordergrund. Die Bedürfnisse von trauernden Angehörigen, Bezugspersonen, anderen Kundinnen und Mitarbeiterinnen werden berücksichtigt. Ein würdevoller Umgang mit Sterben und Tod ist gewährleistet.“⁵⁹⁷

Sterbebegleitung, die sich an diesen Zielen orientiert, beginnt bereits bei der Aufnahme in das Heim. Sie baut auf Prozesse und Personen. Dies wird deutlich in den Formulierungen der Anforderungen an den Träger und seine Einrichtungen und Dienste - und damit an die Heimleitungen als die Verantwortlichen vor Ort: „Der Träger und seine Einrichtungen und Dienste verfügen über eine Regelung zum Umgang mit Schwerkranken und Sterbenden, die mindestens folgende Aspekte berücksichtigt:

- Ausrichtung der Sterbebegleitung an den Bedürfnissen und Wünschen der Kundin
- Vorschläge zur angemessenen Gestaltung der Räumlichkeiten
- pietätvolle Zusammenarbeit mit Angehörigen und weiteren Beteiligten
- Beachtung evtl. vorliegender Patientinnenverfügung, Betreuungsverfügung oder Vorsorgevollmacht
- Qualifizierung der Mitarbeiterinnen für die Sterbebegleitung
- seelsorgerische Begleitung und/oder Supervision für die Mitarbeiterinnen
- nach Möglichkeit Zusammenarbeit mit Hospizinitiativen“.⁵⁹⁸

Die Heimleitungen sollen für den Fall des Todes einer Bewohnerin oder eines Bewohners sicherstellen, dass in ihrer Organisation folgende Aspekte geregelt sind:

- „Feststellung des Todes durch eine Ärztin
- Information der Angehörigen und Bezugspersonen, Hausärztin der Mitarbeiterinnen der anderen Arbeitsbereiche, der Freiwilligen und Ehrenamtlichen etc.
- Versorgung der Verstorbenen
- Berücksichtigung der Wünsche für die Sterbebegleitung, das Sterben und nach Eintritt des Todes
- Berücksichtigung von Ritualen, auch anderer religiöser Gemeinschaften und Kulturen
- Aussegnung
- Maßnahmen bei Verdacht auf unnatürlichem Tod
- auf Wunsch Vermittlung von Angeboten der Trauerbegleitung
- ggf. Teilnahme an der Beisetzung“.⁵⁹⁹

Auch die schriftliche Erfassung des Nachlasses der Verstorbenen und die dokumentierte Übergabe an legitimierte Personen gehören zu den dort beschriebenen Aufgaben, für die die Heimleitungen Vorkehrungen zu treffen haben.

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Ebd.

⁵⁹⁹ DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 2012, S. 97f.

Die von Caritas und Diakonie gemeinsam herausgegebenen 'Rahmenbedingungen für eine christliche Unternehmenskultur' betonen ebenfalls die Sicherstellung einer christlichen Trauer- und Abschiedskultur und einer Sterbebegleitung als Merkmal einer christlichen Einrichtung.⁶⁰⁰

9.6.2 Sterbebegleitung als berufliche Aufgabe in der Kirche

Zur Umsetzung dieses anspruchsvollen Auftrags ist die Heimleitung auf kompetente und engagierte Mitarbeitende angewiesen. Mit ihnen gemeinsam kann sie eine an den oben dargelegten Leitlinien orientierte, spezifische Kultur des Sterbens und Trauerns in ihrem Haus entwickeln. Ihre verschiedenen Kompetenzen gilt es zu fördern, damit die Aufgaben der Sterbebegleitung fachlich und menschlich überzeugend wahrgenommen werden.

Offenbar ist aber in der Frage, ob diese Kompetenzen eher bei den hauptamtlichen oder vielmehr bei den ehrenamtlich Mitarbeitenden verortet werden sollen, die kirchliche Meinungsbildung noch nicht abgeschlossen. Angesichts des Rückgangs von Priesterberufungen stellt sich die Frage, wer die über Jahrhunderte in der kirchlichen Aufgabenverteilung vor allem bei den 'Geistlichen' verortete Verantwortung für die Sterbe- und Trauerbegleitung künftig tragen soll. Schon heute sind zahlreiche Laientheologen in diese Aufgaben einschließlich des Begräbnisdienstes einbezogen.⁶⁰¹ Man könnte, diesen Weg weiter denkend, künftig auch die hauptamtlichen MitarbeiterInnen der Altenheime stärker in die kirchliche Sterbe- und Trauerpastoral einbinden. Demgegenüber stehen Überlegungen, diese Aufgaben in Zukunft vor allem Ehrenamtlichen anzuvertrauen. Die Implikationen solcher Überlegungen sind weitreichend. Sie betreffen ganz besonders die zukünftige Rolle von Heimleitungen in der Kirche. Sie sollen deshalb hier ausführlicher dargestellt werden.

Eine prägnante Formulierung der Vorstellung, dass die kirchliche Sterbebegleitung zukünftig eher in ehrenamtlicher Regie erfolgen sollte, hat Manfred Lütz in einem von Kurienkardinal Joseph Cordes herausgegebenen Sammelband publiziert.⁶⁰² Der Band wird durch ein Geleitwort des Papstes eröffnet und enthält auch einen Artikel des früheren Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, wodurch deutlich wird, dass solche Ideen nicht an den Rändern der Kirche diskutiert werden.

Lütz setzt an dem starken Impuls der caritativen Ordensgemeinschaften im 19. Jahrhundert an, der dem überraschenden Wiederaufstieg der katholischen Kirche nach den bürgerlichen Revolutionen seine Dynamik gegeben habe. Doch dann habe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts 'die Krise der Institutionen' die Kirche und vor allem die Caritaseinrichtungen

⁶⁰⁰ DEUTSCHER CARITASVERBAND/DIAKONIE BUNDESVERBAND, S. 10.

⁶⁰¹ Allerdings kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Kirche nur zögerlich und nicht wirklich überzeugt die Spendung des 'achten Sakraments' den Laien überlassen hat. Die Tatsache, dass nach einer Beerdigung durch Gemeinde- oder Pastoralreferentinnen immer wieder einmal zu hören ist, die 'Frau Pfarrer' oder der 'Pastor' habe aber eine schöne Ansprache gehalten, zeigt, dass die Sorge der Bischöfe, dass das Amtsverständnis an dieser Stelle verunklart wird, nicht unberechtigt ist. Mit den derzeit und künftig verfügbaren Priestern wäre aber ein geregelter Beerdigungsdienst sonst nicht mehr aufrecht zu erhalten.

⁶⁰² Vgl. LÜTZ 2008.

getroffen. Mit dem Rückgang der Ordensberufungen seien aus den für Gotteslohn tätigen, um des Himmelreiches ehelos lebenden Christen 'Beschäftigte' geworden, die – zu Recht – bezahlt wurden. Das entscheidende Problem von Caritaseinrichtungen ist nach Lütz die Frage der Personalgewinnung und –führung. Seien anfangs an Stelle der Ordenschristen noch katholisch praktizierende Mitarbeiter getreten, habe der sprunghaft steigende Personalbedarf bald schon dazu geführt, dass man sich darauf beschränkt habe, bei den Mitarbeitenden allein die formal geordnete Kirchenmitgliedschaft vorauszusetzen. Schließlich habe man diese Anforderung nur noch auf leitende oder prägende Mitarbeitende reduziert. Heute sei es schon schwer, leitende und prägende Mitarbeitende zu rekrutieren, die diese Minimalkriterien erfüllen. Lütz schließt daraus: „Der Prozess des Herunterschraubens kirchlicher Anforderungen unter gleichzeitiger uneingeschränkter Aufrechterhaltung der im 19. Jahrhundert aufgebauten gewaltigen Institutionen kirchlicher Caritas ist definitiv in eine Sackgasse geraten.“⁶⁰³ Die den kirchlichen Dienst regelnde bischöfliche Grundordnung führe deshalb zu einer merkwürdigen Atmosphäre der Heuchelei. Bei Besuchen kirchlicher Würdenträger würden die kirchlichen Fassaden der Caritaseinrichtungen auf Hochglanz poliert, hinter denen es im Alltag aber immer weniger kirchlich zugehe. Die Mitarbeitenden würden entweder zu einer Vortäuschung kirchlicher Bindungen motiviert, oder falls diese kirchlichen Bindungen gegeben seien, stünden sie unter dem Verdacht des Karrierismus.⁶⁰⁴

Lütz schlägt folgende Lösung vor: Die Basis, das heißt die Kirchengemeinden und die kirchlichen Gemeinschaften seien caritativ zu vitalisieren. Die Leitung der Caritas solle von Ehrenamtlichen wahrgenommen werden, die sich für bestimmte Aufgaben, die professionelle Sachkenntnis erfordern, auch Hauptamtliche einstellen könnten. Eine Absage erteilt Lütz allen Tendenzen einer diffusen Professionalisierung des Ehrenamtes. Wer zum Beispiel für die Begleitung von Sterbenden eine Begabung habe und eigene Erfahrung z.B. aus einer persönlichen Sterbebegleitung mitbringe, müsse nicht noch durch eine Fortbildung „zwangsbe-glückt“ werden. Durch eine stärkere Betonung der Professionalität werde die „reibungslöse Künstlichkeit in menschlichen Beziehungen“ eher zunehmen. Die existentielle Begegnung sei jedoch der Kern dessen, was das Christentum mit Nächstenliebe meint. Deshalb sollten die Hauptamtlichen und ihre Institutionen freimütig offenlegen, „dass aus christlicher Sicht 'ehrenamtliche' existentielle Sorge um den Menschen stets 'besser' ist als all die wichtigen professionellen Hilfen.“⁶⁰⁵

Folgerichtig plädiert Lütz auch für eine quantitative Reduzierung der Caritaseinrichtungen. Kriterium für den Rückbau sei die Frage, wo die heutige Not groß sei. Der Krankenhausbereich sei gut organisiert und die Notwendigkeit einer 'katholischen Herzoperation' könne man bei schwindenden Katholikenzahlen ohnehin in Frage stellen. Je technischer eine Tätigkeit sei, desto weniger sei sie Sache der Caritas. Man solle sich deshalb vielmehr den Sterbenden, den Behinderten, Drogenabhängigen, Obdachlosen, alleinerziehenden Frauen und Männern sowie den einsamen Menschen zuwenden. Gerade in den Randgruppen müsse die

⁶⁰³ Lütz 2008, S. 182.

⁶⁰⁴ Vgl. Lütz 2008, S. 184f.

⁶⁰⁵ Vgl. Lütz 2008, S. 191.

Kirche die Zentralgruppen ihres caritativen Engagements sehen. Professionelle Caritas solle dabei immer subsidiär gegenüber dem Ehrenamt, insbesondere dem gemeindlichen auftreten.⁶⁰⁶

Eine solche Vision künftiger kirchlich-caritativer Arbeit ist möglicherweise stärker von anderen Motiven geleitet als dem Interesse an einer wirksamen Präsenz der Kirche im Bereich der Sterbebegleitung. Denn für diesen Bereich stellt auch die Deutsche Hospiz Stiftung fest: "Die Hoffnung der Politik, auch weiterhin, vorrangig mit ehrenamtlichem Engagement die Qualität des Lebens in den letzten Wochen, Monaten und Jahren fördern zu können, ist nicht länger aufrecht zu erhalten. Die Arbeit der ehrenamtlich tätigen Menschen im Bereich der hospizlichen Begleitung ist zweifelsfrei sehr wertvoll. Aber sie muss durch professionelle pflegerische und medizinische Angebote in bestehenden Einrichtungen wie Krankenhäusern und Altenheimen ergänzt werden."⁶⁰⁷ Die Stiftung begründet diese Einschätzung unter anderem damit, dass von professionell Tätigen begleitete Menschen neben psychosozialer Begleitung auch spezialisierte medizinische und pflegerische Leistungen erhalten. Die Arbeit der ehrenamtlich Tätigen zielt dagegen nur auf die psychosoziale Begleitung ab. Die Stiftung will den Beitrag, den ehrenamtliche Dienste zur Sterbebegleitung leisten können, damit nicht schmälern. Ihre Arbeit sei zweifellos wichtig, aber auch von der professionellen klar zu unterscheiden.⁶⁰⁸ Was die Stiftung hier beschreibt, könnte man auch als Forderung nach einer ganzheitlichen Sterbebegleitung beschreiben. Denn nur wo psychosoziale und seelsorgerische, pflegerische und medizinische Begleitung Sterbender Hand in Hand gehen, kann von einer umfassenden Sterbebegleitung gesprochen werden.

Die Stiftung verweist in diesem Zusammenhang auch auf Zahlen, die den Versorgungsbedarf verdeutlichen. Von den rund 844.000 Menschen, die laut Statistischem Bundesamt im Jahr 2008 in Deutschland verstorben seien, hätten rund 60 Prozent palliative Fürsorge und hospizliche Begleitung benötigt. Das wären 507.000 Menschen. Nur jeder Fünfte von ihnen habe tatsächlich eine Form dieser Versorgung erhalten. Im Einzelnen seien rund 23.000 Menschen in einem stationären Hospiz begleitet und 44.000 auf einer Palliativstation versorgt worden. Nicht einmal ganz 4.000 hätten Leistungen der Spezialisierten Ambulanten Palliativversorgung (abgek. SAPV nach §37b, SGB V) erhalten. Von ehrenamtlich arbeitenden ambulanten Hospizdiensten seien rund 39.000 Menschen begleitet worden. Da in der Statistik auch Mehrfachbegleitungen erfasst seien, weil im Zuge schwerster Krankheit Patienten sehr häufig durch mehrere Leistungserbringer versorgt werden, müsse man einrechnen, dass jeder Leistungserbringer denselben Patienten in seiner Statistik zählt. Deshalb sei davon auszugehen, dass die tatsächliche Zahl der ohne hospizliche und palliative Begleitung Verstorbenen

⁶⁰⁶ Vgl. LÜTZ 2008, S. 195–197.

⁶⁰⁷ DEUTSCHE HOSPIZSTIFTUNG 2010, S. 12.⁶⁰⁷ Im Spannungsfeld zwischen Bedarf und Wirklichkeit - Hospizliche Begleitung und Palliative-Care-Versorgung in Deutschland 2010, S. 12.

⁶⁰⁸ Vgl. DEUTSCHE HOSPIZSTIFTUNG 2010, S. 2. 10.⁶⁰⁸ Im Spannungsfeld zwischen Bedarf und Wirklichkeit - Hospizliche Begleitung und Palliative-Care-Versorgung in Deutschland 2010, S. 2, 10.

größer sei. Gänzlich ohne palliative oder hospizliche Begleitung seien fast 400.000 Schwerst-
kranke und Sterbende geblieben.⁶⁰⁹

Wollte man auf eine überwiegend durch Ehrenamtliche getragene kirchliche Sterbebegleitung setzen, müsste man sich fragen, wie man auch nur einen Bruchteil dieser Ehrenamtlichen in den kommenden Jahren mobilisieren wollte. Natürlich gilt dies auch für den hauptamtlichen Bereich. Auch hier sind erhebliche Anstrengungen von Nöten, um die entsprechenden personellen Ressourcen bereitzustellen. Angesichts dieser Zahlen ist jedoch eine einseitig auf das Ehrenamt ausgerichtete kirchliche Sterbebegleitung kaum zu verantworten.

Das sich weiterhin in Institutionen verlagernde und durch 'Professionelle' begleitete Sterben ist die gesellschaftliche Zukunftsperspektive und zugleich eine kirchliche Gestaltungsaufgabe. Die Verantwortung für Sterbebegleitung im Heim bedeutet für die Heimleitungen, die Gesamtkultur eines Pflegeheimes zu gestalten, um eine wirklich ganzheitliche Begleitung in der letzten Lebensphase gewähren zu können. Es geht nicht nur um die Haltung der Mitarbeitenden, sondern ebenso um die Gesamtausrichtung der Organisation, wie Kittelberger feststellt: "Ein spezialisierter palliativmedizinischer Einsatz oder ein ehrenamtlicher Hospizhelfer oder eine Palliativfachpflegekraft, die man zur Betreuung von ein oder zwei Bewohnern ins Pflegeheim holt, ändern noch nicht die Kultur und Grundhaltung und Organisation dieses Pflegeheimes. Genau letzteres aber ist notwendig".⁶¹⁰ Damit wird noch einmal unterstrichen, dass den Heimleitungen in der Frage der Begleitung von Menschen in der letzten Lebensphase zunehmend eine Schlüsselrolle zufällt.

Wenn die Kirche in der Frage des Sterbens auch künftig die Relevanz ihrer Botschaft und ihres personalen Angebots erweisen möchte, muss sie wissen, wo und wie sie in der Situation des Sterbens präsent sein möchte. Vor dem Hintergrund, dass das Sterben in Zukunft immer stärker in der Verantwortung von Institutionen und Hauptamtlichen stattfinden wird, steht die Kirche vor der Entscheidung, welche Verantwortung sie ihren Mitarbeitenden und insbesondere den Leitungskräften in diesen Institutionen für die Sterbebegleitung zuweisen möchte. Hier geht es nicht zuletzt um gesamtkirchliche Entscheidungen. Die Tatsache, dass selbst ein Diakon nach kirchlichem Verständnis zentrale Riten der Begleitung von Langzeitkranken und Sterbenden wie die Krankensalbung (vgl. Can. 1003,1 ; CIC 1983), das Bußsakrament und den Apostolischen Segen nicht durchführen darf, zeigt, dass die Idee, die gesetzlichen Regelungen und die Praxis der sakramentalen Begleitung am Lebensende weit auseinanderklaffen. Und es zeigt zugleich, dass in dieser Frage Entscheidungen zu den Rollen und Strukturen der Berufe in der Kirche anstehen. Dabei sollte nicht übersehen werden, welche Aufträge und Aufgaben schon heute von den Mitarbeitenden der katholischen Altenheime und ihren Leitungen wahrgenommen werden.

⁶⁰⁹ Vgl. DEUTSCHE HOSPIZSTIFTUNG 2010, S. 2.⁶⁰⁹ Im Spannungsfeld zwischen Bedarf und Wirklichkeit - Hospizliche Begleitung und Palliative-Care-Versorgung in Deutschland 2010, S. 2.

⁶¹⁰ KITTELBERGER 2006, S. 29.

9.6.3 Begleitung der Mitarbeitenden

Zu diesen Aufgaben zählt im Rahmen einer *Schalom*-orientierten Wahrnehmung von Leitung auch die Begleitung der Mitarbeitenden. Sie werden durch die Aufgaben der Sterbebegleitung zunehmend beansprucht. Die Verweildauern der BewohnerInnen im Altenheim haben sich in den vergangenen Jahren immer weiter verkürzt. Innerhalb von wenigen Monaten sollen die Pflegeteams eine Beziehung zu Menschen aufbauen und sich dann wieder von ihnen auf immer verabschieden.⁶¹¹ Auch die zunehmende Verdichtung der Arbeitszeiten ist der zeitintensiven Begleitung von Sterbenden entgegengesetzt. Hoher Zeitdruck und die Konfrontation mit Sterben und Tod gehören neben der mangelnden gesellschaftlichen Anerkennung und der Aussichtslosigkeit auf Besserung bei den Patientinnen zu den vier zentralen Arbeitsbelastungen in der Altenhilfe.⁶¹²

Andererseits können die Leitungen auf eine wichtige Ressource bauen. Die Mitarbeitenden in der Altenpflege sind offenbar grundsätzlich bereit, sich auf die besonderen Anforderungen durch das Sterben einzulassen. Bei einer Befragung zur Attraktivität von Pflegeeinrichtungen wurde deutlich, dass die emotionalen Anforderungen in Bezug auf Krankheit und Tod bei der Wahl der Einrichtung, in der man arbeiten möchte, keine oder lediglich eine untergeordnete Rolle spielen. Hier macht sich offenbar niemand vor, dass er durch die Wahl des Heimes diesen Themen entgehen könnte.⁶¹³

Auch das spezifische Berufsverständnis der Pflegenden unterstützt die Entwicklung einer Kultur des Sterbens im Altenheim. Eine Studie zum Thema Sterbebegleitung stellt fest, dass Pflegende ihr Berufsverständnis eher mit Pflege als mit Heilung, eher mit den sozialen und emotionalen Aspekten von Krankheit als mit der Physiologie verbinden. Sie sind nach ihrem Verständnis näher am Patienten als z.B. die Ärzte.⁶¹⁴ „Da es zu ihren Aufgaben gehört, den Patienten in seiner Selbständigkeit zu unterstützen, seine körperlichen, sozialen, psychischen und geistigen Bedürfnisse zu erkennen und diesen zu entsprechen, fällt es ihnen objektiv leichter, das Sterben eines Patienten zu akzeptieren. Bei der Betreuung von Sterbenden bedarf es im Vergleich zur Betreuung eines *normalen* Patienten keines grundlegenden Paradigmenwechsels.“⁶¹⁵

⁶¹¹ "Nach den vorliegenden Ergebnissen haben die Bewohnerinnen und Bewohner bisher im Durchschnitt 41,3 Monate und damit in etwa 3,4 Jahre in den stationären Alteinrichtungen gelebt. Frauen verweilen bzw. leben auch in diesem Fall mit 47,4 Monaten im Schnitt deutlich länger in Alteinrichtungen als Männer mit 25,9 Monaten. Das durchschnittliche Sterbealter liegt bei 85,3 Jahren. Frauen versterben in Alteinrichtungen im Durchschnitt im Alter von 87,6 Jahren und Männer im Alter von 79,3 Jahren." BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE 2006, S. 16 Vgl hierzu auch: BICKEL 1995 Die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz nennt in ihrem Text, „Dem Leben auf der Spur - Einsichten und Hilfen beim Älterwerden“ folgende Zahlen ohne Quelle: „Nach der Aufnahme in ein Pflegeheim, bzw. in Pflegestationen der Altenheime ist die Sterblichkeit sehr hoch: 14 Prozent im ersten Monat, 33 Prozent im ersten Vierteljahr, im ersten halben Jahr 46 Prozent und im gesamten ersten Jahr 58 Prozent. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 18.

⁶¹² BERUFGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW 2005, S. 10.

⁶¹³ SCHMIDT U.A. 2010, S. 61.

⁶¹⁴ Vgl. BERUFGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW 2005, S. 9.

⁶¹⁵ BERUFGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW 2005, S. 9.

Angebote für die Mitarbeitenden zur Qualifizierung in der Sterbebegleitung sind offenbar nicht ohne Wirkung auf die subjektive Einschätzung der Pflegenden, wie sie mit Sterbenden umgehen. Die Studie zur Sterbebegleitung in Sachsen stellt fest: „Von den Pflegekräften, die Angebote zur Betreuung und Fortbildung als ausreichend bezeichnen, fühlen sich 52 % 'gar nicht unsicher' in der Sterbebegleitung. Bei einem nicht ausreichenden Angebot dagegen, bescheinigt sich lediglich ein Drittel (35 %) eine große Sicherheit bei der Begleitung Sterbender. Mit anderen Worten, die unterschiedlichen Belastungsanzeigen sind jeweils geringer ausgeprägt, je mehr Angebote genutzt werden und als ausreichend angesehen werden können.“⁶¹⁶

Das Qualitätsmanagement-Rahmenhandbuch Altenhilfe und Pflege des Deutschen Caritasverbandes erwartet von den Heimleitungen deshalb, dass sie u.a. dafür Sorge tragen,

- „dass den Mitarbeitenden Angebote zur Weiterentwicklung ihrer seelsorgerischen Kompetenzen und zur Weiterqualifizierung in der Sterbebegleitung und Angehörigenberatung bereitgestellt werden,“ und
- „dass den Mitarbeitenden ein Raum der Stille zur Verfügung steht bzw. ein Raum, den sie ggf. gemeinsam mit den Kundinnen für die Wahrnehmung religiöser Angebote nutzen können,“ und
- „dass es in Krisen- und Notfallsituationen auch Angebote seelsorgerischer Unterstützung und ethische Beratung gibt.“⁶¹⁷

Zur Weiterentwicklung der seelsorglichen Kompetenzen im Zusammenhang der Sterbebegleitung gehört sicher die Förderung der Sprachfähigkeit der Mitarbeitenden. In einer gegenüber dem Tod und dem Sterben immer sprachloser werdenden Gesellschaft gilt es, Menschen wieder Mut zu machen, über diese zentrale Erfahrung des Lebens zu sprechen und anderen bei ihren Sprechversuchen zuzuhören. Die Schwierigkeiten alter Menschen, über das nahende Lebensende mit ihren nächsten Angehörigen zu sprechen, finden sich in Interviewaussagen wieder. „I: Können Sie denn mit Ihrem Sohn oder anderen Angehörigen über das Thema Tod und Sterben sprechen? B: Ach, soweit ich mich entsinne, haben wir das nicht, nie erwähnt, mit keinem Wort. [...] Ja, bei meinen Geschwistern, da sprechen wir nicht so sehr darüber, trotzdem schon eine Schwägerin gestorben ist und jetzt meine Schwester wieder einen Beipass gekriegt hat. Aber wir sprechen nicht so über den Tod direkt, nur was man dagegen tun kann.“⁶¹⁸

Die Verantwortung der Heimleitung als Promotor des *Schalom* an einem gesellschaftlich herausgehobenen Sterbeort könnte darin liegen, diese Mauern des Schweigen, die sich um Menschen im Altenheim aufbauen und die sie selber mit aufbauen, zu durchbrechen. Denn ein Sterben im 'stillen Kämmerlein', das die Schwächung durch den Tod verbergen soll, folgt der Logik der Heimlichkeit der Ehre. Alles Beschämende, alles Schwache muss verheimlicht werden, um im Wettstreit um Ehre nicht ins Hintertreffen zu geraten, bis zur letzten Konse-

⁶¹⁶ BERUFGSGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW 2005, S. 18.

⁶¹⁷ DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 2012, S. 64f

⁶¹⁸ ROHLEDER 2003, S. 36–37.

quenz. Heute sind es immer wieder Künstler, die prophetisch gegen diese Logik der Ehre Einspruch erheben, wie beispielsweise der Regisseur Christoph Schlingensief. Er hat in seiner Krebserkrankung darum gerungen, die Mauern und Fassaden um das Leiden und den Tod niederzureißen. Gegen die Vorwürfe einer in Würzburg erscheinenden katholischen Zeitung, dass er seine Krankheit und sein Sterben inszenieren würde, hat er sich entschieden zur Wehr gesetzt. Dem Autor wirft er eine Argumentation vor, die in dem Satz endet: „Wehe, wenn du dich zum Sterben nicht ins stille Kämmerchen zurückziehst. Weil sterben `still, lautlos, wortlos und handlungslos´ sei – das steht wortwörtlich so in diesem Artikel. Daher solle ich mich zurückziehen und verstummen, das sei die einzige angemessene Reaktion auf die Einsicht, wie hinfällig das Leben ist. Und nicht noch als Berserker auf irgendeiner Bühne rumtoben.“ Aber Schlingensief holt im nächsten Absatz zum Gegenangriff aus und beruft sich dabei auf keinen geringeren als Papst Johannes Paul II.: „Oh Mann! Da kann einen ja nur trösten, dass der letzte Papst wohl auch einen gravierenden Fehler gemacht hat, als er da bis zuletzt immer wieder ans Fensterchen gefahren kam, um sich den Leuten zu zeigen und seinen Segen ins Mikrofon zu flüstern.“⁶¹⁹ Mit diesen Sätzen knüpft Schlingensief an die christliche *Schalom*-Tradition an und verknüpft diese mit der Arbeit von Joseph Beuys und dessen Denken, das ihm u.a. durch Interviewtexte des Jesuitenpaters Friedhelm Mennekes vermittelt ist. Schlingensief will sich nicht zurückziehen, er will seine Todesangst nicht verschweigen und er will über Krankheit, Sterben und Tod öffentlich sprechen. Er will angehen gegen die Ächtungskultur, die den Kranken Redeverbot erteilt. Er beschließt: „Ich gieße eine soziale Plastik aus meiner Krankheit. Und ich arbeite am erweiterten Krankheitsbegriff. Es geht nicht darum, den Leidensbeauftragten zu spielen, es geht einfach ums Zeigen. Und natürlich darf man in der Öffentlichkeit auch seine Tränen zeigen. Warum denn nicht? [...] Scheiß doch auf dieses ganze Absicherungsgetue, dieses Verstecken vor den anderen!“⁶²⁰

Diese klaren Worte könnten als Überschrift über eine Kultur des Sterbens unter der Vision des *Schalom* dienen. Dort wo Leitungskräfte eine solche Offenheit der Mitarbeitenden untereinander und im Kontakt mit Vorgesetzten fördern, können auch Bewohnerinnen und Bewohner erleben, wie die Fassaden des Versteckens und Verschweigens von Schwäche, Krankheit und Tod zusammenfallen. In einer Untersuchung über „Führen und Leiten in Hospizarbeit und Palliativcare“⁶²¹ wird die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit deshalb als besondere Herausforderung von Führungskräften benannt. Die Autorin, Anne Elisabeth Höfler, fasst die in Interviews gewonnenen Aussagen zum Anforderungsprofil einer Leitungskraft im Hospiz- und Palliativbereich unter den Spiegelstrichen zusammen: „- spricht (unpopuläre) Themen an; - achtet auf Psychohygiene (der Mitarbeiterinnen) und sorgt für regelmäßige (Selbst-)Reflexion; bleibt als Mensch `berührbar´.“⁶²²

⁶¹⁹ SCHLINGENSIEF 2012, S. 291–293.

⁶²⁰ SCHLINGENSIEF 2012, S. 295.

⁶²¹ Vgl. HÖFLER 2012, S. 209. 216–236.

⁶²² Vgl. HÖFLER 2012, S. 227.

9.6.4 *Sterbeorte öffnen*

Eine weitere wichtige Aufgabe der Heimleitung in ihrer Verantwortung für die Heime als Sterbeorte, die ebenfalls die 'Heimlichkeit' des Sterbens aufhebt, hat Bundespräsident Gauck aufgezeigt: „Machen Sie Ihre Arbeitsorte zu Orten der Begegnung! Möglichst viele Menschen in Deutschland sollten einen Augenblick erleben, in denen sie gedanklich vielleicht flüchten wollen, dann aber die Realität von Alter und Abschied aushalten, kennenlernen und später mit weniger Angst dem eigenen Ende entgegen sehen. Man lernt im Leben, wie es später sein wird beim Sterben. Aktiv und zugewandt den Menschen zu begegnen wird eine besondere Art, eine gute Art des Abschieds möglich machen. Wir werden so begreifen, dass wir eine große Chance haben: Wir können solidarisch und achtsam sein und so im besten Sinne eine mitmenschliche Gemeinschaft werden. Was für ein großes Ziel!“⁶²³ Dieser Aufruf wird dort, wo man sich von einer Kultur der Ehre bewusst distanziert, einen wirksamen Widerhall finden.

Viele Einrichtungen sind bereits anschauliche Beispiele dafür, dass diese Ideen umsetzbar sind. Wie auch das Sterben im Altenheim als ein 'öffentliches Sterben' gestaltet werden kann, zeigt ein Beispiel aus einer Einrichtung im Münsterland. StudentInnen, die die BewohnerInnen befragten, erfuhren Folgendes: „Dann wird sie [die Verstorbene, H.H.] eingesargt und dieser Sarg, der wird dann um halb sieben oder sieben, wird der von den Trägern des Beerdigungsinstitutes runter getragen oder mit dem Aufzug bis ins Erdgeschoss. Da setzen sich dann viele Bewohner hin, die sich dann von ihr verabschieden wollen oder möchten. Ja, und dann trägt man den Sarg vor sich her, also, dass jeder Bewohner dann auch sieht, so und so und dann wird der Sarg nach draußen transportiert. Ach so, zwischendurch wird dann noch ein kleines Gebet gesprochen, es wird gebetet für sie (...). Und so findet die Verabschiedung dann statt. Ich meine, mit viel Würde. (...) Der Tote oder die Tote lebt im Geiste noch hier mit im Haus. [...] Das ist ganz hervorragend, wie das gemacht wird. (...) Wir beten noch ein Vater Unser, Herr gib die ewige Ruhe und so weiter und dann bleiben wir so lange da, bis der Sarg herunter gebracht wird in das Auto, bis das Auto weg ist, und dann denken wird noch an den Verstorbenen. Also aus unserer Gemeinschaft wird der heraus begleitet.“⁶²⁴

9.6.5 *Zeichen setzen, Rituale entwickeln*

Die christlichen Kirchen waren die Institutionen, welche über Jahrhunderte im europäischen Raum das institutionelle Monopol der Sterbebegleitung innehatten. Das Christentum teilt diese Stellung mit vielen Religionen, die in anderen Zeiten und Kulturen ebenfalls ein solches Monopol der Gestaltung der Sterberiten hatten. Die Nähe der Religion zum Sterben und zum Tod verdankt sich der existenziellen Frage des Menschen nach dem Jenseits des Todes. Das Leben ist sinnlich erfahrbar und erlaubt immer einen gewissen Blick in die Zukunft und sei es nur auf die nächsten Meter, die man gehen möchte. Der Tod markiert das Ende dieses Vorausschauens. Das Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in dem sich der Mensch in seinem Leben bewegt, wird mit dem Tod gekappt. So wie die Geburt die Frage

⁶²³ GAUCK 05.11.2012, S. 8.

⁶²⁴ ROHLEDER 2003, S. 39.

nach dem 'Woher?' weckt, stellt der Tod die Frage nach dem 'Wohin?'. In beiden Situationen gibt es keine 'Sinnen-fällige' Antwort, sondern nur eine Frage nach dem Sinn. So wie sich mit der Geburt die Frage danach stellt, wozu ein Mensch in die Welt und die Gemeinschaft der Lebenden tritt, welche Aufgaben und Bestimmungen ihn dort erwarten, so stellt sich mit dem Tod die Frage, warum der Mensch aus der Gemeinschaft der Lebenden hinaus gerissen wird und in welche neue Gemeinschaft oder Einsamkeit er eintritt. In der Beschäftigung mit diesen Fragen, an denen die Welt des Sinnenfälligen an die Grenze des Sinnhaften stößt, erwächst die Welt des Religiösen und des Menschlichen. Tiere kennen keine Sterbe- und Begräbnisrituale.

Die Kraft einer Religion und einer Religionsgemeinschaft erweist sich nicht zuletzt darin, wie sie ihre Mitglieder in dieser Frage nach dem Sinnhaften, die an die Grenzen des Aussagbaren stößt, mit sinnlich-erfahrbaren Zeichen und Riten begleitet. In einer modernen Gesellschaft muss sich diese Kraft jedoch angesichts neuer institutioneller Sterbeorte und von der modernen Medizin begleiteter Sterbeprozesse in völlig neuen Umständen erweisen. Auch der Wandel von einem in agrarischen Gesellschaften eher magisch bestimmten Weltbild zu dem naturwissenschaftlich ausgerichteten Weltbild der Industrie- und Wissensgesellschaft ist Teil dieser veränderten Umwelt des Sterbens. Sterben ist in vielerlei Hinsicht anders geworden. Was geblieben ist, ist die wissenschaftlich nicht lösbare Frage nach dem Sinn der Grenze des Lebens und der Trennung aus der Gemeinschaft der Lebenden.

Der Tod und das Sterben sind deshalb eine der 'Schwachstellen' des ansonsten in einer naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation plausibel erscheinenden Atheismus. Wer könnte das glaubwürdiger zum Ausdruck bringen als ein Atheist? Andre Comte-Sponville hat in einem 'Plädoyer für eine Spiritualität ohne Gott' die Unbeholfenheit des Atheismus gegenüber dem Tod so formuliert: „Aber wenn es um den Tod geht? Gewiss gibt es auch rein zivile Begräbnisse: für eine Beerdigung oder Einäscherung als solche braucht man keine Religion. Die innere Sammlung könnte genügen. Schweigen und Tränen könnten genügen. Allerdings müssen wir einräumen, dass es selten so ist: laizistische Begräbnisse haben fast immer etwas Ärmliches, Künstliches, Flaches, wie eine Kopie, bei der man ständig ans Original denken muss. Das ist vielleicht eine Frage der Zeit. 2000 Jahre Gefühl und Fantasie lassen sich nicht im Handumdrehen ersetzen. Aber es ist sicher noch mehr. Die Stärke der Religion in solchen Momenten ist nichts anderes als unsere Schwäche gegenüber dem Nichts. Das macht die Religion für viele unentbehrlich. Sie könnten zur Not auf die Hoffnung für sich selbst verzichten. Aber nicht auf den Trost und die Riten, wenn ein allzu schmerzlicher Verlust sie trifft. Die Kirchen sind für sie da. Sie werden so bald nicht verschwinden.“⁶²⁵

Man muss die Folgerung Comte-Sponvilles nicht teilen, dass die Religion etwas für die ist, die die Existenz des Nichts (noch) nicht aushalten können. Aber man kann Respekt vor seiner Offenheit äußern, mit der er die Hilflosigkeit des Atheismus vor dem Sterben beschreibt. Die Kirche könnte in dieser Äußerung einen Ansporn sehen, den in Jahrhunderten erworbenen Schatz von 'symbolischem Kapital' (Bourdieu) auch heute vielen Zeitgenossen als trost- und

⁶²⁵ COMTE-SPONVILLE/GROßE 2008, S. 25.

hilfreich anzubieten.⁶²⁶ Das katholische Altenheim ist ein prädestinierter Ort für dieses Angebot. In ihren Leitungskräften könnte die Kirche die geborenen (Mit-)Verwalter dieses Kapitals sehen. Derzeit sind die Grenzen der Verwaltung dieses symbolischen Kapitals durch Kirchenlehre und –recht noch eng gesteckt. Dennoch bieten sich auch hier bereits Räume, die es bedacht und kreativ auszufüllen gilt.

Die Pflegenden erfahren in der Begleitung Sterbender, dass ihr tröstendes und ermutigendes Wort durchaus ein Wort ist, das etwas bewirkt, das Spannungen löst und Denkspiralen unterbricht, das Versöhnung mit der eigenen Geschichte und mit Angehörigen ermöglicht. Dabei gilt für die Situation im Altenheim, dass die Auseinandersetzung mit dem Sterben sich nicht allein auf die letzten Tage und Wochen des Lebens verdichtet. Schon beim Einzug ins Heim kann die Auseinandersetzung mit dem Gefühl, die 'letzte Station' des Lebens erreicht zu haben, zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben und dem Tod führen. Auch die Todesfälle von benachbarten Mitwohnenden können eine Situation hervorrufen, wo einfühlsame und tröstende Gespräche benötigt werden. Die Pflegenden sind, wenn sie ihren eigenen fachlichen und den institutionellen Ansprüchen an die Kommunikation⁶²⁷, gerecht werden, Menschen, die sich auskennen, wie man mit Worten etwas bewirken kann: „*How to Do Things with Words*“.⁶²⁸ Insofern haben sie mit ihrer Arbeit Anteil am verkündigenden Wirken der Kirche. Und nicht allein das, auch am sakramentalen Wirken der Kirche nehmen sie teil, wenn in ihren Worten nicht nur etwas mitgeteilt, sondern auch etwas geschenkt wird.⁶²⁹

Wesentlich für die Wirksamkeit der Sprache der Pflegenden ist die starke Verknüpfung ihrer Worte und Handlungen. An dieser Stelle spielt das Ritual eine wesentliche Rolle in der Begleitung Sterbender, wie auch in vielen anderen Situationen im Altenheim. Entgegen der Ansicht, dass die Rituale am Erlöschen seien, betont Ingrid Riedel: „Was erlöschen könnte, sind die kollektiven Rituale. Dafür werden die individuellen sehr vielfältig und mit großer Aufmerksamkeit vollzogen. Rituale entsprechen den Bedürfnissen der Psyche und werden spontan neu erfunden, sogar im Traum, wo und wenn sie fehlen.“⁶³⁰ Diese Feststellung gilt insbesondere für die Trauerarbeit und Sterbebegleitung, denn Rituale bewirken, dass der Mensch wieder ins Vertrauen kommt, dass er angerührt wird in seinen Gefühlen, in seiner Emotionalität, dass er sich wieder eingebunden fühlt in eine Lebensgemeinschaft.

⁶²⁶ "Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen Religiosität und der Einstellung zum Tod deuten zwei unterschiedliche Auswirkungen an, je nachdem ob die Religiosität als starre Norm oder als lebens- und sinnerfüllend verstanden wird. Wer seine Religiosität allerdings als sinnstiftend erlebt, der wird daraus Kraft und Trost für das Durchstehen von Leiden und Sterben finden." DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2000, S. 20.

⁶²⁷ Diese sind z.B. im Qualitätsmanagement-Rahmenhandbuch Altenhilfe und Pflege des Deutschen Caritasverbandes unter der Rubrik 'interne Kommunikation' niedergelegt, vgl. DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) 2012, S. 57f.

⁶²⁸ Vgl. AUSTIN 1962. John Longshaw Austin (1911-1960) wurde vor allem dadurch berühmt, weil er in seiner Theorie der Sprechakte beschrieb, wie man mit sprachlichen Äußerungen verschiedene Arten von Handlungen vollziehen kann.

⁶²⁹ Vgl. NOCKE 2010, S. 115.

⁶³⁰ RIEDEL 1999, S. 44.

Das Ritual ist nicht auf einen spezifischen Sakralraum angewiesen. Es benötigt keinen Kirchen- oder Kapellenraum, auch wenn dieser seine Entfaltung unterstützen kann. Das Entscheidende am Ritual sind die Personen und ihr Mut zu rituellem Handeln. Bei einem Werkstattgespräch zwischen 'Kirchen- und Theaterleuten' formulierte Christiane Bongartz im Anschluss an den englischen Regisseur Peter Brook: „Ein Theater und eine Liturgie, die Hunger stillen wollen, die mehr sein wollen als bloße Abbildung des Lebens, brauchen Personen, die lebendig sind, das heißt, die um sich selbst wissen, die Brüche im Leben kennen, die dem Leben nicht ausweichen. Sie brauchen Formen, die ihre Quellen kennen, aber auch den Mut haben, diese völlig neu zu entwerfen. Sie brauchen weniger Räume, sondern vielmehr Orte, an denen Dichte und Erfahrung möglich sind. Sie brauchen Mut und Leidenschaft, ganz neu, ganz frei offene und auch verstörende, fremde Bilder zu entwerfen.“⁶³¹ Die Leitung eines Altenheimes wäre insofern eine Person, die Orte zur Verfügung stellt, an denen solche dichten Erfahrungen möglich sind. Sie wird Menschen ermutigen, auch ungewohnte Bilder, Klänge und Farben ins Spiel zu bringen und ihre Lebendigkeit in den Dienst der Darstellung der Vision des guten Lebens auch über den Tod hinaus zu stellen. Weil diese Vision sich nicht in einem vordergründigen Glücksbegriff verliert, sondern sich im Sinne des hebräischen *Schalom*-Begriffs um das ganze Leben sorgt, sucht sie auch nach Formen, um Sterben, Tod und Trauer nicht zu 'überspielen' sondern 'in Szene zu setzen'. Sie kann dabei auf eine - im Rahmen der raumgewinnenden Palliativkultur - wachsende Zahl von Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis zurückgreifen, in der Rituale, die von Pflegenden, Betreuenden, Ehrenamtlichen und Seelsorgenden entwickelt und praktiziert werden, beschrieben sind.⁶³²

Das zentrale Ritual der Sterbebegleitung bleibt der regelmäßige Besuch der Pflegenden - und natürlich der Angehörigen und Freunde. Hinzu kommen viele weitere Rituale, die mit Berührungen, Düften, Musik, Lichtern, Farben, Speisen und Getränken arbeiten. Die Botschaft des *Schalom* ermutigt die Heimleitung, ihre Mitarbeitenden in Formen der heilenden Ritualisierung zu schulen und zu befähigen, weil sie in jedem Menschen eine allgemeine priesterliche Würde erkennt. Den christlichen Mitarbeitenden wird diese Würde in der Taufe explizit zugesprochen, worauf sie sich Zeit ihres Lebens in besonderer Weise verlassen können. Sie sind Nachfahren und Miterben des Volkes Israels, zu dem Gott gesprochen hat: „Ihr aber sollt mir als ein Reich“⁶³³ von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.“(Exodus 19,6) Im Judentum der Diaspora wurde dies angesichts des zerstörten Tempels so ausgelegt, dass jeder einzelne Jude priesterliche Vollmacht wahrnehmen kann. Das Erbe des Tempels ging in die private Sphäre des Heims (und die Synagoge) über. „Der Eintritt dieses Flüchtlings, dieser gefallenen Größe, verklärte das Wesen des Hauses und seiner Bewohner. Der Vater wurde Priester, die Mutter Priesterin, und der Eßtisch wurde zum Altar. Sogar die Ausstattung des Allerheiligsten im Tempel ruht nun neben dem Salzfaß, dem Senftopf und der Saucenflasche. Die Kerzen, die Kleider, das Weiß des Tischtuchs brachte die Heiligkeit und das Mysterium

⁶³¹ BONGARTZ 2011, S. 52.

⁶³² Vgl. den Sammelband KÜPPER-POPP/LAMP 2010 und MÜLLER/RADBRUCH/BRATHUHN 2013.

⁶³³ Der Ausdruck im hebräischen Text: ממלכת כהנים (mamlchet kohanim) wird im Deutschen noch besser widergegeben mit „ein Königsbereich von Priestern“ (Buber/Rosenzweig) oder „Königreich von Priestern“ (Luther 1984), weil damit der Souveränitäts- und Autonomieaspekt dieser Stellung deutlicher wird.

ungeheurer Geschehnisse in die Bereiche täglichen Lebens.“⁶³⁴ Diese Ritualfähigkeit und –verantwortung gilt auch den Christen, denn wie der Londoner Rabbiner Lionel Blue erinnert: „Der Geburtsort des christlichen Geheimnisses war nicht der Tempel, sondern ein Raum im ersten Stock eines Fremdenheims in Jerusalem.“⁶³⁵ Daran knüpft die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Christen an, welche das II. Vatikanum von ihren ständisch-klerikalen Überlagerungen befreien wollte. (LG 10) Diese lehramtlichen Entwicklungen weiterführend und die jüdischen Wurzeln des Glaubens erinnernd kann auch ein Raum im ersten Stock eines Altenheims, sei es ein Gemeinschaftsraum oder das Zimmer eines Sterbenden, zu einem Ort werden, an dem Mitarbeitende ihrem Glauben in Form lebendiger, sinnstiftender und heilender Rituale Ausdruck verleihen.

Diese den Menschen in seiner Ganzheit ansprechende Ritualisierung kann die Vision des *Schalom* gerade solchen Menschen näher bringen, die keinen rationalen Zugang mehr zum einzigen Gott finden. Der sich als Atheist bezeichnende Philosoph André Comte-Sponville misst jedenfalls dem Ritual eine Wertschätzung bei, die weit über die von ihm hier thematisierten Begräbnisrituale hinaus geht: „Religion kann nicht nur trösten; sie verfügt auch über das nötige Ritual, eine Zeremonie, die beim Tod eines geliebten Menschen auch ohne großes Gepränge wie eine letzte Ehrerweisung wirkt und dabei hilft, sich dem Verlust zu stellen, ihn (seelisch wie gesellschaftlich) hinzunehmen und schließlich darüber hinwegzukommen – denn dahin sollte man gelangen – oder wenigstens mit ihm zu leben. Eine Totenwache, eine Grabrede, Gesänge, Gebete, Symbole, Gesten, Riten, Sakramente – das ist eine Möglichkeit, dem Schrecken beizukommen, ihn zu vermenschlichen, zu zivilisieren, und das ist zweifellos nötig. Man vergräbt einen Menschen nicht wie ein Tier. Man verbrennt ihn nicht wie ein Stück Holz. Das Ritual kennzeichnet diesen Unterschied, unterstreicht, bekräftigt ihn und wird so fast unersetzlich.“⁶³⁶ Wie auch immer ein humanistischer Atheismus eine eigene Symbolwelt und Ritualpraxis entwickeln wird, die Leitung eines katholischen Altenheims kann heute schon auf viele heilsame christliche Rituale und Bilder zurückgreifen, um Menschen in der Suche nach Sinn an der Grenze des Lebens Unterstützung anzubieten.

In diesem Sinn ist auch zu fragen, ob die Sterbe- und Trauerbegleitung mit der Abholung einer verstorbenen Bewohnerin oder eines verstorbenen Bewohners aus dem Heim beendet sein kann. Schon heute ist die Begleitung des Begräbnisses durch Mitarbeitende eine Selbstverständlichkeit in vielen Einrichtungen. Angesichts des engen Zusammenhangs von Sterbebegleitung und Trauerkultur und der zahlreichen Unsicherheiten, die Angehörige in diesem Bereich heute erleben, wäre jedoch zu fragen, ob katholische Altenheime und Sozialstationen sich nicht auch regional stärker in der Sorge für würdige Formen der Bestattung engagieren. Dies könnte bis zur Übernahme der Bestattungsbearbeitung gehen, wenn dafür keine dem christlichen Menschenbild verpflichteten Kooperationspartner vor Ort zu finden sind. Hier wären Kooperationen mit den Pfarrgemeinden, die an die alten kirchlichen Traditionen der Bruderschaften anknüpfen, denkbar. Die Ermutigung der deutschen Bischöfe, die Sterbe- und Trauerbe-

⁶³⁴ BLUE 1976, S. 44.

⁶³⁵ BLUE 1976, S. 44.

⁶³⁶ Vgl. COMTE-SPONVILLE/GROBE 2008, S. 24.

gleitung als eine enge Verschränkung diakonischer und liturgischer Vollzüge der Kirche zu betrachten,⁶³⁷ sollte auch in organisatorischer Zusammenarbeit insbesondere der Leitungskräfte von Altenheim und Pfarrgemeinde zum Ausdruck kommen.

9.6.6 *Selbstsorge*

Nicht zuletzt benötigen die Leitungen in ihrer Rolle als Verantwortliche für einen Sterbeort die Fähigkeit, aufmerksam und intensiv für sich selbst zu sorgen. Die Leitungen sollten ein hohes Maß an Selbstsorge beherrschen, denn sie sind, einer Studie zufolge, durch Trauerprozesse besonders belastet. Gerade wenn Leitungspersonen in Pflegeprozesse aktiv eingebunden sind, scheint dies der Fall zu sein. Die Forscher vermuten, dass die 'Sandwichposition' der Leitungskräfte zwischen Träger, Mitarbeitenden und Bewohnern zu dieser überdurchschnittlichen Belastung beitragen könnte.⁶³⁸ Leitungspersonen, die eine reflektierte Sorge um sich selbst beherrschen, können wiederum ihre Mitarbeitenden zu einer angemessenen Selbstsorge anleiten. Hier sind entsprechende Unterstützungen durch Supervision und Geistliche Begleitung erforderlich, die auch durch die Gesamtkirche gefördert werden, z.B. durch entsprechende Angebote der Diözesen und Diözesancaritasverbände.

9.7 **Fazit**

Da die Altenheime sich immer stärker zu Sterbeorten entwickeln, kommt den Heimleitungen zunehmend die Verantwortung für die Sterbebegleitung und Trauerkultur in der Gesellschaft zu. Angesichts eines sich auflösenden Horizonts gemeinsamer Vorstellungen über das Sterben und Trauern ist die Orientierung an der christlichen Sorge um die Menschenwürde auch im Sterben und im Tod eine wichtige Orientierung gegenüber den riskanten Tendenzen einer Sterbekultur unter dem Vorzeichen der Ehre. In der Verantwortung für Prozesse des Sterbens und Trauerns nimmt die Leitung eines Altenheimes an einer zentralen kirchlichen Aufgabe teil. Ihre Mitverantwortung für die kirchliche Riten- und Symbolkultur scheint derzeit noch wenig wahrgenommen und spiegelt sich nicht in ihrer Einbindung in die Berufe der Kirche. Die enge Verwiesenheit von diakonischen und liturgischen Vollzügen der Kirche im Umfeld des Todes müsste auch in einer engeren Kooperation der Berufe in der Kirche zum Ausdruck kommen.

10 **Sorge um Schalom, wenn Einsamkeit droht.**

Einer der populärsten Songs des 20. Jahrhunderts über das Älterwerden konfrontiert die ZuhörerInnen mit einfachen und doch existentiellen Fragen: *"When I get older/ Losing my hair/ Many years from now/ Will you still be sending me a Valentine?/ Birthday greetings bottle of wine?"* Die verschiedenen Fragen dieses Dialogs zweier Menschen bringt der Refrain auf die prägnante Formel: *„Will you still need me/ Will you still feed me/ When I'm sixty-*

⁶³⁷ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2005, Rn. 3.2. (S.33).

⁶³⁸ Vgl. WISSERT 03.09.2014, S. 19f.

*four?*⁶³⁹ Werde ich noch gebraucht werden? Wird mir jemand noch etwas schenken? Werde ich noch in die Austauschprozesse der Menschen eingeschlossen sein, oder werde ich am Rande stehen, wenn meine Kräfte nachlassen? Das sind zentrale Fragen unserer Zeit, die das Älterwerden unter das Vorzeichen der Angst vor der Einsamkeit stellt.⁶⁴⁰ Denn mit der Individualisierung und der Auflösung von traditionellen Bindungen an Familie, Sippe, Dorfgemeinschaft und Nachbarschaft löst sich auch die vorgegebene Bindung an Gemeinschaften, die vor Einsamkeit schützen. Soziale Beziehungen sind in der modernen Welt weniger vorgegeben, sie müssen vielmehr bewusst geknüpft und aktiv gepflegt werden. Damit wird die Frage der sozialen Einbindung und Verhinderung von Exklusion im Alter zu einer zentralen Frage des Altwerdens, auf die auch die Leitung eines Altenheimes eine Antwort geben muss.⁶⁴¹ Dies gilt insbesondere für die Leitung einer Einrichtung der katholischen Kirche. Denn in diesen Häusern wird die 'Kommunion' als Mittelpunkt des Glaubens feierlich rituell begangen. Diese Feier würde ihre Glaubwürdigkeit verlieren, wenn sie nicht in eine lebendige Gemeinschaft des Hauses und des Hauses mit seiner Umwelt eingebunden wäre, so wie es in einem Kirchenlied heißt: „da lebt und stirbt man nicht allein.“⁶⁴² Im Folgenden soll untersucht werden, wie die Leitung eines katholischen Altenheimes unter der *Vision des Schalom* den Gefahren der Desintegration und Vereinsamung alter Menschen im Heim entgegenwirken kann und was sich daraus für ihren Beruf in der Kirche ergibt.

10.1 Einsames Alter?

Die Gleichsetzung einer bestimmten Lebenssituation (Alter) oder Wohnsituation (Ei-Personen-Haushalt, Heim) mit dem Gefühl der Einsamkeit ist irreführend. Einsamkeitserfahrungen sind nicht an bestimmte Altersstufen oder Wohnsituationen gebunden. "Einsamkeit empfindet der Mensch während seines ganzen Lebens."⁶⁴³ Dies gilt vor allem für die heutige Zeit, wie sich an drei Merkmalen moderner Gesellschaften zeigen lässt:

Moderne Gesellschaften sind *plurale* Gesellschaften. Sie sind nicht mehr allein durch eine an Einkommen und Sozialprestige gekennzeichnete Schichtung in soziale Klassen und Schichten (Ober-, Unter-, Mittelschicht) gekennzeichnet, sondern auch durch Milieugrenzen, die quer zu Schichtenzugehörigkeiten verlaufen. Eine Folge dieser Differenzen und der wachsenden

⁶³⁹ „When I'm sixty four“ wurde 1967 als neunter Titel auf der Langspielplatte der Beatles „Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band“ unter dem Copyright Lennon/Mc Cartney veröffentlicht.

⁶⁴⁰ Diese Ängste sind unter demographischen Gesichtspunkten nicht unberechtigt, denn die Zahl der Menschen, die alleine in einer Wohnung leben, ist in den vergangenen Jahren schnell gewachsen und wird weiter zunehmen: "Im Jahr 1991 lebten in Deutschland 11,9 Millionen Personen allein. 2010 waren es schon 16,2 Millionen, das entsprach 40,2 % aller Haushalte." BUNDESMINISTERIUM DES INNERN 2011, S. 44. "Bis 2030 ist mit einer weiteren Zunahme der Zahl der Haushalte auf rund 41 Millionen zu rechnen. Da gleichzeitig ein Rückgang der Bevölkerungszahl zu erwarten ist, wird die durchschnittliche Haushaltsgröße weiter abnehmen." BUNDESMINISTERIUM DES INNERN 2011, S. 45.

⁶⁴¹ Die Redeweise vom „Abschieben eines Angehörigen in das Altenheim“, erklärt das Altenheim zu einem „Ab-Ort“, an dem abgelegt wird, was in den regulären Lebenskreisläufen nicht mehr gebraucht wird.

⁶⁴² „Das eine Brot wächst auf vielen Halmen, aus vielen Trauben wird der Wein. Aus vielen Menschen entsteht Gemeinde, da lebt und stirbt man nicht allein.“ (Text: Lothar Zenetti, 1972) (ERZ-)BISCHÖFE DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS UND DER BISCHOF VON BOZEN-BRIXEN 2013, Rn. 728.

⁶⁴³ PROJEKTGRUPPE "ALTERN QUERGEDACHT" 03.03.2012, S. 12.

gesellschaftlichen Mobilität ist die Suche nach 'Wahlverwandtschaften', nach 'Gleichgesinn-ten'. Sie zeigt sich zum Beispiel im Wegzug der jungen Menschen, die ein Studium oder eine bestimmte Berufsausbildung anstreben, die in ihrer Umgebung nicht zu finden ist, oder in Gemeinschaften, die seltenen Liebhabereien und Hobbys frönen und dafür am Wochenende weite Strecken zurücklegen. Ihre Bindung an den sozialen Nahraum ihres ersten Wohnsitzes lockert sich. Plurale Gesellschaften fördern das Risiko der Vereinsamung, denn: "Je mehr wir uns von anderen unterscheiden, desto einsamer werden wir, und sind damit der Unsicherheit, dem Nichtverstanden-, dem Abgelehnt-, u.U. dem Bekämpftwerden ausgesetzt."⁶⁴⁴

Moderne Gesellschaften sind *mobile* Gesellschaften. Durch die größeren Verkehrsradien aufgrund der öffentlichen und privaten Verkehrsmittel sind die Erlebens-, Berufs- und Kontakträume gewachsen. Dadurch werden Begegnung und Solidarität im sozialen Nahraum relativiert. Angesichts des Befundes, dass in den Jahren 1996 bis 2008 die Entfernung zwischen den Wohnorten von Familienmitgliedern gewachsen ist und der Anteil von älteren Eltern, die im näheren Umkreis ihrer Kinder wohnen, abgenommen hat, könnte man annehmen, dass die Zahl der einsamen Menschen zugenommen habe. Gegenläufig dazu bewegt sich allerdings der Trend, dass die Zahl der partnerlos lebenden Menschen in älteren Geburtskohorten gestiegen ist.⁶⁴⁵ Befragt nach ihrem eigenen Empfinden antwortet die Mehrheit der Menschen in der zweiten Lebenshälfte in Deutschland, dass sie sich nicht einsam fühlt.⁶⁴⁶

Moderne Gesellschaften sind *digitale* Gesellschaften. Durch die digitale Revolution der Jahrtausendwende sind neue virtuelle Erlebnis-, Berufs- und Kontakträume entstanden. Im Jahr 2013 verbrachte jeder 'Onliner' - das sind inzwischen 77,2 Prozent der deutschsprachigen Bevölkerung der Bundesrepublik - täglich 169 Minuten im Netz.⁶⁴⁷ Die älteren Menschen holen inzwischen in der Online-Nutzung rapide auf. Bei den ab 60-Jährigen stieg sie innerhalb eines Jahres um 9 Prozent – von 39,2 Prozent auf 42,9 Prozent. Der Anteil der Onliner in der Altersgruppe der ab 70-Jährigen stieg von 20,1 Prozent auf 30,4 Prozent, was einem Zuwachs von 51 Prozent entspricht.⁶⁴⁸ Wie sich diese Verlagerung von Kontakten und Kommunikationsnetzen in digitale Welten auswirkt – ob es zu einer Intensivierung örtlicher Kontakte oder zu einer langfristigen Erosion der sozialen Nahräume kommt, ist noch nicht klar erkennbar.

Welche Auswirkungen hat dies für die in einem Altenheim Wohnenden? Wenn die Eltern im Alter in ein Heim in der Nähe ihrer Kinder ziehen, geben sie zahlreiche über die Lebensspanne erworbene Kontakte in ihrer Umgebung auf. Verbleiben sie an ihrem Wohnort, bedeutet dies oft einen reduzierten Kontakt zu Kindern und Enkelkindern. Auch die Kontakte zu den Altersgenossen am Ort können erschwert werden. Im höheren Alter nimmt die Mobilität in der Regel ab. Autofahrten (nachts) werden mühseliger, Fußwegstrecken anstrengender. Das

⁶⁴⁴ RIEMANN 1990, S. 13.

⁶⁴⁵ Vgl. TESCH-RÖMER U.A. 2014, S. 4.

⁶⁴⁶ Vgl. TESCH-RÖMER U.A. 2014, S. 5f.

⁶⁴⁷ Vgl. VAN EIMEREN/FREES 2013, S. 361.

⁶⁴⁸ Vgl. VAN EIMEREN/FREES 2013, S. 359.

‘soziale Atom’ der Bewohner als Inbegriff der Gesamtheit ihrer Beziehungen zu anderen verkleinert sich.⁶⁴⁹ Insbesondere bei der Aufnahme in eine stationäre Altenhilfeeinrichtung ist die Beobachtung der Ärztin Gretel Leutz bedeutsam, dass es mit zunehmendem Alter schwerer fällt, Verluste im sozialen Atom auszugleichen. Moreno hatte dieses Phänomen als ‘*social death*’ (sozialer Tod) beschrieben. Als Gründe für diesen Verlust von sozialen Bindungen beschreibt Leutz den Liebesverlust, den Tod oder den Ersatz eines Verlustes durch einen weniger passenden Menschen. Der Tod eines zum sozialen Atom gehörigen Menschen als bleibender Verlust werde selten gebührend gewürdigt. Zwar mache sich von Kindheit an der Tod in der Struktur des sozialen Atoms bemerkbar, aber selbst verhältnismäßig ungefährliche Schocks, die der soziale Tod versetzt, könnten vorzeitiges Alter, Krankheit und physischen Tod begünstigen. Deshalb sollten für betroffene Menschen neue Freunde und Partner gefunden werden, denn es sei aussichtsreicher, Störungen im Gefüge ihres sozialen Atoms kausal zu behandeln, als ihre physischen und psychischen Beschwerden.⁶⁵⁰ Nach Leutz geht die soziale Schwächung des Menschen häufig seiner physischen Schwächung voraus. Keineswegs sei der Weg kausal einbahnig zu sehen, als wäre allein die körperliche Behinderung der Grund für die soziale Schwächung und den weiteren physischen Zerfall.

Meist ist es nicht die Einsamkeit, die zu einem Wechsel in das Altenheim führt, sondern eine massive Beeinträchtigung der physischen und psychischen Kräfte. Der Einzug ins Altenheim ist deshalb eher Notwendigkeit bzw. Notlösung und nicht die Suche nach Gemeinschaft. Diese wird aber aufgrund der oben beschriebenen Störung und Schwächung des sozialen Atoms mit dem Heimeinzug umso wichtiger. Auch wenn viele Altenhilfeeinrichtungen mit einer familialen Ausrichtung werben, steht in Frage, ob und wie sie dieses Versprechen einlösen wollen. „Die Bewohner nehmen sich als Zweckgemeinschaft wahr“ klagt eine Angehörige bei einer Befragung. Ein „echtes Kennenlernen“ findet nach ihrer Einschätzung nicht statt.⁶⁵¹ Vertrautheit und Beziehung wie in einer Familie sind mit dem Einzug ins Heim nicht gewährleistet. Auch im Heim kann man allein und einsam sein. Gerade neuere Wohnkonzepte, wie Hausgemeinschaften, antworten auf dieses Risiko mit dem Anspruch eines familialen Wohnens. Allerdings könnte es sein, dass die Ansprüche an eine familiäre Gestaltung des Heimaufenthaltes mehr den Erwartungen der Angehörigen an angemessene Ergänzung und Entlastung als den Wünschen der Bewohner entspricht. Die eigene Familie bleibt auch im Heim die wichtigste Bezugsgröße der Bewohner/innen. Sie arrangieren sich offenbar einfacher mit der Zweckgemeinschaft im Heim.⁶⁵² Für viele ist aber, wie oben beschrieben, die Familie nicht immer in der Nähe und in Zukunft werden aufgrund des demographischen Trends zur Kleinfamilie auch diese Bindungen prekärer.

⁶⁴⁹ Mit dem Begriff des ‘sozialen Atoms’ hat der Begründer der psychodramatischen Methode, Jacob Levy Moreno, die Gesamtheit der Beziehungen des Menschen zum Ausdruck gebracht: „Das soziale Atom ist der Kern all der Individuen, mit denen eine Person auf bedeutsame Weise in Beziehung steht, oder die zur gleichen Zeit mit ihr in Beziehung stehen; die Beziehung kann emotionaler, sozialer oder kultureller Art sein.“ *The Social Atom: A Definition*, *The Sociometry Reader* 1960, 52-54 zit. nach HUTTER/SCHWEHM 2009, S. 246.

⁶⁵⁰ Vgl. LEUTZ 1986, S. 12.

⁶⁵¹ GEISTER 2011, S. 81.

⁶⁵² Vgl. GEISTER 2011, S. 82.

10.2 Gemeinschaft in der Logik der Ehre

Die Logik der Ehre basiert auf kleinen Gemeinschaften, auf der Familie, der Sippe, dem Stamm und bis in die feudale Gesellschaft hinein auf dem Stand, der sich regional in kleinen Gemeinschaften zusammenschloss. In diesen Formen des Gemeinwesens hat sie sich über Jahrtausende entfaltet. Eine institutionalisierte Altenhilfe war in diesen Gemeinschaftsformen nicht nötig. Es gehörte zur Ehre der kleinen Gemeinschaften, sich um ihre alten Mitglieder zu kümmern; enge Sozialbeziehungen sicherten Sorgebeziehungen bis zum Tod.⁶⁵³

Prekär war (und ist bis heute) die Situation bei einer Schwächung der Blutsbande. So waren die eingeheirateten Frauen nach dem Tod des Ehemannes in ihrer Versorgung bedroht, ebenso wie die Waisen, deren Blutsbande durch den Tod der Eltern unterbrochen waren. Ihnen musste der Schutz und die Sorge ausdrücklich versichert werden, ihnen galten die ersten Sozialgesetze der Menschheit. Ähnlich verhielt es sich mit den Fremden im Land, für deren Unterhalt, wenn sie durch Krankheit oder Alter unproduktiv waren, keine moralische und rechtliche Zuständigkeit der ansässigen Volksgruppe bestand. Auch sie mussten ausdrücklich unter Schutz gestellt werden. Selbstverständlich war dies offenbar nicht.

In den kleinen Welten der Ehre, in denen Nachbarschaft und Verwandtschaft sich eng überlappten, in denen kirchliche Gemeinde und kommunale Gemeinschaft fast identisch in ihren Mitgliedern waren, war gesellschaftliche Integration, zwischenmenschliche Kommunikation und Teilhabe über Jahrhunderte für den größten Teil der Menschheit im sozialen Nahraum, im Dorf, im Stadtviertel gegeben. Der soziale Nahraum stellte quasi naturwüchsig ein Minimum an Kommunikation und Integration sicher. Diesen Funktionen des sozialen Nahraums hat jedoch - wie gezeigt - die moderne Gesellschaft Kräfte entzogen. Und so stellt sich die Frage, welche Beitrag die Leitung eines katholischen Altenheims für die Stärkung der Gemeinschaft, der 'sozialen Atome' der im Altenheim Wohnenden, aber auch der Menschen in der Nachbarschaft beitragen kann.

10.3 Gemeinschaft in der Logik des Schalom

Es muss an dieser Stelle nicht mehr ausführlich begründet werden, warum die Vision des *Schalom* einen starken Impuls gegen die Einsamkeit und für den sozialen Zusammenhalt der Menschen setzt. Von der göttlichen Feststellung im Schöpfungsbericht „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt.“ (Genesis 2,18) bis zum Bild der Vollendung des Schalom in einem himmlischen Gemeinschaftsmahl (Lukas 13,19; 22,30) zeigt die biblische Überlieferung das Bild des Menschen als auf Gemeinschaft angewiesenen und in ihr zur Vollendung kommend. Die zentrale Bewegung der Vision des Schalom ist deshalb das Einholen der Randständigen in die Mitte der Gesellschaft. Die kleine, in sich geschlossene Gruppe wird entgrenzt auf Andere, ja sogar auf die ganze Menschheit hin. Nicht der Erhalt der kleinen Gruppe, sondern ihre Öffnung steht im Zentrum der Botschaft, damit Frieden für alle wird - nicht nur Friede für Israel oder die Kirche. Die Keime dieser universalen Weltgemeinschaft sehen die monotheis-

⁶⁵³ Vgl. zum Stiftswohnen: II.1.2.2.5 Heimleitung zwischen mütterlicher Pflege und Familienersatz

tischen Religionen in ihren Gemeinschaften, in der Kirche, der Synagoge, der *`umma`* (arab.: Gemeinschaft, im engeren Sinne die religiöse Gemeinschaft der Muslime). Die lokalen Gemeinden und Gruppen als Gliederungen ihrer Religionen dürfen für sich beanspruchen, Keime dieser von Gott gestifteten universalen Gemeinschaft der Menschen zu sein.

Auch das katholische Altenheim ist eine Gemeinschaftsbildung innerhalb der Kirche. Im Folgenden soll deshalb untersucht werden, wie die Leitung einer solchen Institution am gemeinschaftstiftenden Wirken der Kirche teilnimmt.

10.4 Die Heimleitung als Gemeindeleitung?

Die Leitung eines Altenheims verantwortet heute durchschnittlich einen Personalstand von 58 Mitarbeitenden und 68 im Heim Wohnenden.⁶⁵⁴ Hinzu kommen eine nicht unbeträchtliche Zahl von Ehrenamtlichen und die Angehörigen und Zugehörigen der Bewohner. Auch sie bilden einen Teil der Hausgemeinschaft, der gemeinsam um das gute Leben alter Menschen und der sie umgebenden Menschen sorgt. Im Durchschnitt dürfte diese Gemeinschaft mindestens eine Zahl von 200 Menschen umfassen. Für diese übt die Heimleitung in unterschiedlichen Graden leitende, integrierende, motivierende, supervidierende und andere Aufgaben aus. Nicht hinzugerechnet sind die zahlreichen *`Außenkontakte`*, in denen die Heimleitung in verschiedenen Funktionen für ihr Haus einsteht. Ihr Verantwortungsraum entspricht damit auf der soziologischen Ebene quantitativ dem einer antiken Kirchengemeinde oder einer mittelalterlichen Klostergemeinschaft.⁶⁵⁵ Dennoch wird der Begriff *`Gemeinde`* für das Altenheim nicht verwendet. Als Gemeinschaft wird das Altenheim im kirchlichen Sprachgebrauch nur im Begriff der *`Dienstgemeinschaft`* angesprochen, die aber die Ehrenamtlichen, die im Heim Wohnenden und ihre An- und Zugehörigen nicht einschließt.

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass die verschiedenen Tätigkeiten in einem katholischen Altenheim nicht nur als die gemeinsame Erfüllung allgemeiner Berufspflichten betrachtet werden können. Sie sind auf eine dialogische Kommunikation mit anderen Gruppen im Haus angelegt, in denen die beruflich Tätigen nicht die *`Wortführer`* sind und die alleinige Hauptrolle spielen. Es geht um gegenseitige Prozesse des Sprechens und Hörens, des Gebens und Nehmens, wenn man das Altenheim als Ort der Entfaltung des göttlichen *Schalom* betrachtet. Möglicherweise wird dennoch der Begriff der *`Altenheim-Gemeinde`* nicht verwendet, um nicht in aktuelle Auseinandersetzungen über die Struktur und Leitung von kirchlichen Gemeinden hineingezogen zu werden. Dies ist verständlich, da die theologische Debatte über Amt und Kirchenstruktur innerhalb der katholischen Kirche und zwischen ihr und den Kirchen der Ökumene ein unübersehbares Ausmaß an amtlichen und theologischen Texten hervorgebracht hat und in ausgeprägte Lagerbildungen geführt hat. Davon wird sich eine Heimleitung, deren Tag genügend mit der Sorge um ihr Haus belastet ist, gerne fernhalten.

⁶⁵⁴ Eigene Berechnung nach::: DEUTSCHER CARITASVERBAND 2014.

⁶⁵⁵ Auch in vielen heutigen Ortsgemeinden dürfte der direkte face-to-face Kontakt der Gemeindeleitung sich ungefähr auf eine ähnliche Menge von Menschen beziehen.

Auch hier soll diese Literatur nicht gesichtet und bewertet werden. Allein aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich ein relativ 'entspannter' Blick auf das Thema. De facto üben die Leitungen katholischer Altenheime öffentlich Gemeindeleitung aus.⁶⁵⁶ Ihre inhaltliche Verantwortung unterscheidet sich von der einer Kirchengemeinden-Leitung nicht qualitativ. Natürlich verfügt sie nicht über die 'Lizenzen' eines priesterlichen Gemeindeleiters zur Spendung der Sakramente. Aber auch sie verantwortet rituelle Vollzüge, seelsorgliche Aufgaben, lehramtliche Integration und ein lebendiges Tat- und Wortzeugnis für die christliche Botschaft.

Angesichts der Bedeutung, die der berufliche Sozialisationsraum heute für die Identität vieler Menschen bedeutet,⁶⁵⁷ sollte man die Reichweite ihres Handelns nicht unterschätzen.⁶⁵⁸ Die Dauer der Präsenz am Arbeitsplatz im Altenheim dürfte die größte Zeitspanne der außerfamiliären Aktivitäten der meisten Mitarbeitenden eines Altenheims ausmachen - trotz der hohen Teilzeitquote. Das tägliche berufliche Handeln ist in seiner Prägekraft nicht zu unterschätzen. Der Ruf eines Altenheims ist in der heutigen Gesellschaft von mindestens so hoher Relevanz wie der einer Pfarrgemeinde, wie die zahlreichen Altenheimvergleiche und Benchmarkings zeigen. In Zeiten, in denen die deutsche Kirche eine Vielzahl örtlicher Gemeinden zu 'Pfarreien neuen Typs' und 'Pastoralen Räumen' fusioniert, ist die Vorstellung, einem katholischen Altenheim den Status einer Gemeinde zuzuweisen, völlig illusorisch. Aber man sollte wissen, was man sich dadurch vergibt.

Über Jahrhunderte wurde der christliche Glaube neben der Familie in kleinen Gemeinschaften wie Bruderschaften, Pfarrgemeinden (von überschaubarer Größe) und Ordenskonventen den überliefert und entfaltet.⁶⁵⁹ Allen diesen Gruppen war eine weitgehende Integration

⁶⁵⁶ Gemeindeaufbau gehört auch zu den Grundsätzen einer 'dienenden Führung' im Konzept der *Servant Leadership* nach R.K. Greenleaf. Vgl. II.5.3.6. Ein neues Paradigma von Führung: Demut statt Hochmut

⁶⁵⁷ Die berufliche Sozialisationsforschung, betrachtet „die berufliche[n] Sozialisationsprozesse als Abstimmungsprozesse zwischen den Anforderungen des Arbeitsmarktes und den Fähigkeiten, Orientierungen und Interessen von Individuen [...], und unterfüttert sie mit theoretischen Konzepten, die komplexe individuelle Verarbeitungsprozesse genauer in den Blick nehmen. Dabei handelt es sich zum einen um die Lebenslaufsoziologische Annahme, dass Rollenkonfigurationen im Lebensverlauf in dem Maß, wie sie die Reflexivität von Individuen anregen, auch die Akkumulation biographischen Wissens fördern oder begrenzen. Jede neue Situation in der Lebensgeschichte werde auf der Grundlage bestehender biographischer Erfahrungen gedeutet und strukturiert. Bausteine für eine (Selbst-)Sozialisation im Lebensverlauf seien dementsprechend Erfahrungen mit Arbeitsstrukturen, Organisationen und Institutionen sowie mit 'signifikanten Anderen' (beispielsweise in sozialen Beziehungsnetzwerken [...]) Zusammenfassend lässt sich berufliche Identität als oszillierend zwischen Individualisierung, Kontextualisierung und kollektiver Integration begreifen, je nach den Bedingungen, die individuelle Akteure vorfinden oder sich schaffen, um eigene berufliche Ansprüche mit betrieblichen Erwartungen und kollektiven Berufsnormen abzustimmen." SCHNELL 2012, S. 28.

⁶⁵⁸ Die moderne Berufswelt fördert eher flexible, multidimensionale und individualisierte berufliche Identitäten vom Typ des Arbeitskraftunternehmers. Vgl. KIRPAL 2006, S. 48 In der Caritas gewährleiten jedoch Dauerbeschäftigungsverträge eine verlässliche Bindung an den Betrieb und damit relativ stabile berufliche Identitäten.

⁶⁵⁹ Pock betont, dass die Kleinstrukturen der ersten Sozialformen des Christentum sich von der Bedeutung des Hauses bzw. der Hausgemeinde ableiten lassen, in welchem die Versammlungen abgehalten wurden und wodurch die Gemeindegröße auf 10-30 Mitglieder, vielleicht auch 50, beschränkt war. Bei den städtischen Gemeinden könne man damit rechnen, dass sie einem hellenistischen Verein entsprachen, der auf 100 Mitglieder beschränkt war. Besonders bei Paulus sähe man eine große Wertschätzung der kleinen Einheiten. Pock 2006, S. 456f.

geistlicher, administrativer, seelsorgender und lehrender Verantwortung gemeinsam. Sie waren traditionsstark – aber auch innovationshemmend. Sie waren identitätsbildend – aber auch anfällig für die Logik der Ehre. Sind 'kleine Welten' deshalb für die Arbeit an der *Schalom*-Vision untauglich? Diese Frage steht im Hintergrund einer in den vergangenen Jahrzehnten vor allem in den Vereinigten Staaten engagierten Kontroverse zwischen Vertretern der liberalen politischen Philosophie und solchen eines kommunitaristischen Denkens.

Der Kommunitarismus hat der liberalen Idee des autonomen moralischen Subjekts, das sich frei an den Regeln einer universalen Ethik der Menschenwürde (oder des *Schalom*) orientiert, als die Beschreibung einer Ausnahmesituation bezeichnet. Seine Vertreter bestehen dagegen darauf, „daß typischerweise moralisches Handeln und beständige moralische Fähigkeiten in wesentlicher Weise von bestimmten, institutionalisierten sozialen Bindungen in bestimmten sozialen Gruppen erzeugt und erhalten werden“.⁶⁶⁰ Michael Walzer reduziert diesen Gegensatz durch den Rekurs auf die gemeinsame Vision des *Schalom* wenn er sagt: „Es sind Individuen, die nach dem guten Leben streben, und es sind Gruppen, die es befördern;“⁶⁶¹ In diesem Sinne verweist er auf einen inneren Zusammenhang zwischen einer politischen Philosophie, die sich an universalistischen Ideen der Menschenwürde und der Autonomie des Individuums orientiert und einem Denken, für das die Idee des guten Lebens immer in partikularen Gruppen bestimmt, tradiert und mit sittlicher Verpflichtung belegt wird. Beide wären gegenseitig voneinander abhängig.⁶⁶²

In christlich-eschatologischer Perspektive beschreiben solche Fragen, die die politische Philosophie aufwirft, zum einen die Situation des 'Jetzt und Noch-nicht' in der Verwirklichung des *Schalom*.⁶⁶³ Das gute Leben wird in dieser Gegenwart an konkreten Orten von Menschen in kleinen Gemeinschaften in ihren je eigenen Interpretationen entworfen und gelebt. Es steht unter der Gefahr der Erstarrung und der Entfremdung von dem *Schalom*, der 'noch nicht' eingetreten ist, der von Gott her über die ganze Menschheit kommt und deshalb das menschliche Vorstellungsvermögen übersteigt. Zum anderen weisen sie auf den notwendigen Zusammenhang von Ortskirchen und Gesamtkirche hin. Die Gesamtkirche wäre in Analogie zum liberalen Staat, dessen Gesetze als 'Hüter der Bürgerwürde'⁶⁶⁴ gelesen werden können, als Hüterin der universalistischen Idee des *Schalom* gegen die Gefahr partikularistischer Verkürzungen in den 'kleinen Welten' der lokalen Gemeinschaften zu betrachten. In diesem Zusammenspiel wären die Vertreter der Universalkirche nicht in der heute oft in den Medien angeprangerten Rolle von 'repressiven Sittenwächtern' und Bewahrern der ständigen Ehre, sondern würden in einer strukturell erforderlichen Rolle als Hüter der von allen Christen geteilten universalen Vision des *Schalom* wahrgenommen.

⁶⁶⁰ MACINTYRE 1995, S. 92.

⁶⁶¹ WALZER 1995, S. 172.

⁶⁶² Vgl. WALZER 1995, S. 180.

⁶⁶³ "Die Liberalisierung des Gesellschaftssystems, die Produktion und die Reproduktion von sich selbst erfindenden Individuen, kann lange dauern, zumindest sehr viel länger, als die Liberalen selbst glauben und erwarten." WALZER 1995, S. 168.

⁶⁶⁴ „Der Bürger ist den Gesetzen als Hüter seiner Bürgerwürde und der von anderen verbunden.“ TAYLOR 1995, S. 115.

Dies hieße zurückbezogen auf die Rolle der Heimleitung als faktische Gemeindeleitung in der Kirche: Eine sich so verstehende Gesamtkirche könnte wesentlich einfacher Autorität auf der lokalen Ebene anerkennen. Denn sie würde, wie moderne Staaten, davon ausgehen, dass die gemeinsame Vision des guten Lebens vor allem in diesen kleinen Gemeinschaften praktiziert und tradiert wird und nicht in dem abstrakten Gebilde der 'Gesamtkirche'. Sie wäre über jede Gemeinde froh, die sich im Alltag der Umsetzung der Vision des *Schalom* widmet und würde ihr die symbolischen, materiellen und personellen Ressourcen zur Verfügung stellen.

Gerade in einer Gesellschaft, die von hoher Mobilität und Autonomie der Individuen geprägt ist, wächst den lokalen Gemeinschaften als Orten von Identitätsbildung und moralischem Handeln eine hohe Bedeutung zu. In diesem Sinne ist der Trend der katholischen Kirche in Deutschland, ihre lokale Präsenz durch übergeordnete Strukturen zu reduzieren, hinterfragbar. In ihren fast 1.900 Einrichtungen der stationären Altenhilfe hätte die Kirche eine sehr ortsnahe, gemeindeförmige Struktur, um die sie weitere kirchliche Aktivitäten gruppieren könnte. Hier hat sie die Chance, in den Sozialraum hinein Gemeinschaft zu stiften und neue Mitarbeitende an der Vision des Schalom zu gewinnen oder zur Kooperation zu bringen. Die Frage der Zukunft ist, wie weit sie die Leitungen ihrer Altenheime auch offiziell zu diesem Handeln ermächtigt und mit welchen Möglichkeiten sie ausgestattet werden.

Es soll am Ende dieses Abschnitts daran erinnert werden, dass es bei dieser Frage nicht um Machtgewinne der Heimleitungen in der Kirche geht. Vielmehr steht zur Debatte, mit welchen Ressourcen die Heimleitung ausgestattet wird, um ihren Anteil an der Verwirklichung des *Schalom*-Auftrags, hier konkret die Schaffung und Förderung von Gemeinsamkeit (*communio*) in und aus ihrer Einrichtung heraus zu fördern. Die Kirche ist gerade als Stifterin von Gemeinschaft in der Gesellschaft hoch angesehen. Aber es gilt auch, was Bundestagspräsident und ZdK-Mitglied Dr. Wolfgang Thierse auf einem Katholikentagspodium unter dem Thema: "Vom Ich zum Wir – Neues Leben im Quartier" seiner Kirche warnend zugerufen hat: "Die Kirche zerstört ihre gesellschaftlichen Potenziale, wenn sie ihre Gemeinden um die Reste des Klerus herum organisiert."⁶⁶⁵ Statt sich an eine instabil gewordene Form von Gemeindeleitung zu klammern, könnte die Kirche auch neue 'Hirten' in ihren eigenen Reihen entdecken, wozu der ägyptische Jesuit Henri Boulad auffordert: "Man muss dann auch nicht zur Kirche kommen, denn der Pastor wird eine menschliche und spirituelle Gemeinschaft aufbauen, in der sich die Leute kennen und einander lieben werden. Und allmählich wird diese Gemeinschaft durch den Geist des Evangeliums eine christliche Gemeinschaft mit Eucharistiefeier werden. Wir müssen nicht mit einer christlichen Gemeinschaft anfangen, wir müssen mit einer menschlichen Gemeinschaft beginnen. Es gibt keine christliche Gemeinschaft, wenn es keine menschliche Gemeinschaft gibt. Und dann hätte man in jedem Gebäude eine Gemeinde - eine menschliche Gemeinde."⁶⁶⁶ Boulad sieht in dieser Neuentdeckung von pastoralen Charismen eine 'Neuerfindung der Kirche'. In der jetzigen Situation erkennt er eine Gefangenschaft in vergangenen Strukturen und die Unfähigkeit, die Kirche auf eine komplett

⁶⁶⁵ ERICH/VOIGT 2012, S. 6

⁶⁶⁶ BOULAD 2011, S. 431f.

andere Weise neu zu denken. Genau dies aber hätte Jesus heute getan, wir dagegen seien „gelähmt und gefesselt von der Vergangenheit, uns fehlen Freiheit und Kreativität.“⁶⁶⁷

10.5 Fazit

Eine konsequente Orientierung an der Vision der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott (LG 1) schließt den Aufbau einer christlich geprägten Gemeinschaft im Altenheim ein. Ohne die Förderung einer solchen Gemeinschaft im Haus werden die Impulse aus der *Schalom*-Vision nicht tragfähig und nachhaltig umgesetzt werden können. Die Kirche scheut derzeit, diese Rolle der Heimleitung wahrzunehmen und als Gemeindeaufbau und –bildung anzuerkennen. Dies kann in der Praxis die Verantwortung der Heimleitung jedoch nicht reduzieren. Wie diese Gemeinden/Gemeinschaften zukünftig in die Gesamtkirche eingliedert werden, ist derzeit offen. Eine verantwortliche und bedachte Praxis der Heimleitungen wird hier der kirchlichen Lehrentwicklung vorausgehen (müssen).

⁶⁶⁷ Ebd.

Schluss

I. Plädoyer für ein Verständnis von Heimleitung als kirchlicher Beruf und mögliche Schlussfolgerungen für ein integratives kirchliches Berufsverständnis

1 Heimleitung als kirchlicher Beruf!

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Feststellung einer geteilten Beruflichkeit in der Kirche. Trotz ihrem Anspruch, an der Einheit der Menschheit und dem Frieden zu arbeiten, zeigt sich die Kirche bis heute in ihrer Berufskultur verführbar gegenüber der Logik der Ehre. Damit wird unter die Berufe in der Kirche eine schädliche Trennung eingetragen. Diese steht nicht nur der Vermittlung des Evangeliums von der Einheit der Menschheitsfamilie entgegen, sondern verursacht auch in der Ausbildung und im Einsatz der beruflich in der Kirche Mitarbeitenden unnötige Hindernisse.

In den vorausgehenden Untersuchungen wurde jedoch auch deutlich, dass in der Leitung katholischer Altenheime zentrale und keine 'randständigen' Fragen des christlichen Glaubens bearbeitet werden. Aus der Tätigkeit der Leitungen katholischer Altenheime kann deshalb keine Randstellung innerhalb der kirchlichen Berufe begründet werden. Im Gegenteil, die Arbeit in den Altenheimen führt mitten in die Frage hinein, wie 'gutes Leben für alle', insbesondere für alte und gebrechliche Menschen und die, welche für sie sorgen und sie pflegen, gelingen kann. Exemplarisch wurde dies in den Bereichen des Umgangs mit Emotionen, Macht, Geld, Handarbeit, Beruflichkeit von Frauen, Demenz, ethischen Fragen und nicht zuletzt mit dem Sterben aufgezeigt. In all diesen spezifischen Praxisbereichen des Altenheims geht es um entscheidende Beiträge des Christentums zum guten Leben. Die Kirche ist deshalb gut beraten, auch einen Beruf wie die Leitung eines katholischen Altenheims – mit anderen caritativen Leitungsberufen - auf gleicher Ebene zu betrachten, wie die schon heute als 'kirchlich' bezeichneten Berufe. Denn sie sind, wie die adjektivische Formulierung anzeigt, der Kirche im Innersten zugehörig. Deshalb sollte sie ihnen auch dieselbe Aufmerksamkeit und Sorge zukommen lassen.¹

Davon würden nicht nur die caritativen Berufe profitieren, sondern die Berufe in der Kirche insgesamt. Wenn sie sich gemeinsam unter die Vision des *Schalom* stellen, eröffnen sich viele neue Möglichkeiten von Beruflichkeit in der Kirche. Alle diese Möglichkeiten stehen unter der Prämisse, dass die Arbeit am Projekt des *Schalom* immer zuerst auf die Gnade Gottes angewiesen ist und eingeschränkt wird durch die Unvollkommenheit der Menschen, die sich ihm widmen. Insofern sind alle Berufe in der Kirche gleichermaßen auf göttliche Hilfe und gegenseitige Unterstützung angewiesen.

¹ Ein solcher Ansatz, der die Verbundenheit im Handeln für eine gemeinsame Aufgabe als Instrument der Einheit beschreibt, gründet in den jüdischen Wurzeln des Christentums. Diese hat der Rabbiner Lionel Blue, auf die Formel gebracht: „Seine [des Judentums] Einheit kommt nicht aus einer Orthodoxie, in der alle dasselbe glauben. Sie kommt aus der Orthopraxis, in der wir alle zusammen für die gleichen Dinge arbeiten.“. BLUE 1976, S. 25.

In den vorausgehenden Kapiteln wurden bereits Hinweise gegeben, welche Konsequenzen für die Berufe in der Kirche aus einem Verständnis der Leitung eines katholischen Altenheimes als Mitarbeit in der kirchlichen Sorge um *Schalom* erwachsen könnten. Diese sollen im folgenden Kapitel ergänzt und systematisiert werden. Entsprechend der ursprünglichen Frage, wo und wie caritative Leitungsberufe in der Kirche beruflich verortet sein könnten, werden im Folgenden einige übergreifende Themen behandelt. Zunächst soll begründet werden, warum alle Berufe in der Kirche, die unter dem Ziel des guten Lebens für alle arbeiten, sich in ihrer Aus- und Weiterbildung dem Paradigma der Kompetenzentwicklung zu stellen haben. Das eröffnet die Betrachtung der (künftigen) Qualifizierung von caritativen Leitungsberufen im Gesamt der Berufe in der Kirche. Auch die Gestaltung der Berufseinführung gehört in diesen Zusammenhang. Die Zusammenarbeit der Berufe in der Kirche wird anschließend vor dem Hintergrund des aktuellen Professionalisierungsdiskurses betrachtet. Eine nicht unwichtige Frage für die Positionierung der caritativen Leitungsberufe in der Kirche ist ihre Bereitschaft und ihre Verpflichtung zur Loyalität mit der Gesamtkirche. Sie sind einerseits den Loyalitätsverpflichtungen der Kirche unterworfen, andererseits fordern sie von ihren Mitarbeitenden Loyalität mit dem kirchlichen Dienstgeber ein. Aus der Unterscheidung zwischen einer Logik der Ehre und einer Logik des *Schalom* lassen sich möglicherweise für die Loyalitätsverpflichtungen der Berufe in der Kirche neue Impulse gewinnen. Auch die Verantwortung für die Identifikation eines Altenheims mit der Gesamtkirche, für die Erkennbarkeit als kirchliches Werk, liegt in den Händen einer Heimleitung. Es lohnt sich zu fragen, ob die Sorge um das sogenannte 'katholische Proprium' unter der *Schalom*-Vision selbst einen eigenen Charakter erhält. Die berufliche Identität der Heimleitungen in der Kirche spiegelt sich nicht zuletzt in ihrer Berufsorganisation wieder. Deshalb soll nach dem Ertrag dieser Arbeit für die Frage verbandlicher Interessenvertretung von Berufen in der Kirche gefragt werden. Die Stellung der Heimleitungen in der Kirche zeigt sich nicht zuletzt in der Wortwahl der Kirche für ihre Berufe und der Kategorisierung derselben unter bestimmten Oberbegriffen. Abschließend soll deshalb überlegt werden, wieweit aus dieser Arbeit Anregungen für eine künftige Begrifflichkeit der Berufe in der Kirche gewonnen werden können.

Eine katholische - im Sinne von umfassend - gedachte Lehre von der Beruflichkeit in der Kirche ist nicht abgekoppelt von einer allgemeinen Lehre von der Berufstätigkeit aller Christen zu denken. Hierzu hat bereits vor einem halben Jahrhundert A. Auer einen wertvollen Beitrag geleistet, der eine weitere Entfaltung verdient.² Dieses Anliegen kann an dieser Stelle jedoch nur vorgetragen, aber nicht weiterverfolgt werden.

² Nach Auer vermag eine neue Wertschätzung der materiellen Qualität der Eucharistie die herkömmliche katholische Abwertung des Materiellen zu überwinden und den Laien eine neue Frömmigkeit zu vermitteln. Diese Frömmigkeit ist durch eine radikale Offenheit für weltliche Tätigkeiten und Berufe gekennzeichnet. Weit davon entfernt, die Gläubigen bei ihren täglichen Aufgaben zu behindern, vermitteln ihnen Eucharistiefeier und Empfang der Kommunion eine neue Begeisterung für ihre Berufung und geben ihnen moralische und sogar wirkliche physische Kraft. Die neue, von Teilhard inspirierte Frömmigkeit ermöglichte es Auer, ein weltliches Evangelium zu predigen, das die Aufmerksamkeit der radikalen Generation der 1960er Jahre fand, dabei aber gleichzeitig dem katholischen Sakramentsverständnis treu blieb. Aus Auers Sicht sollte jeder Christ wie Teilhard einer doppelten Berufung folgen: Wie der Jesuit seine priesterliche Laufbahn mit der eines Paläontologen verband, sollte jeder zugleich geistlich und weltlich tätig sein. Zwar

2 Kompetenzorientierung

Der Bedeutungsverlust der Logik der Ehre zugunsten der Logik des *Schalom* ist mit der Ablösung des ständischen Prinzips durch das Verdienstprinzip verknüpft. Anerkennung wird demnach nicht mehr von ererbten oder verliehenen Eigenschaften abhängig gemacht, sondern nach Leistung und Verdienst zugemessen. Die Nicht-Vererbbarkeit kirchlicher Leitungsämter war historisch betrachtet ein großer Schritt hin zur Logik des *Schalom*, denn dadurch wurde der Zugang zu Leitungsfunktionen zumindest weniger an die Geburt (für die Frauen blieb mit Ausnahme der Ordensoberen das Geburtshindernis bestehen) als vielmehr an Bildung gekoppelt. Die Überzeugung, dass grundsätzlich jeder Mensch durch Bildung befähigt werden kann, Leitungsaufgaben zu übernehmen, ist nicht selbstverständlich. Auch heute noch sind Überzeugungen virulent, wonach für besonders verantwortungsvolle Aufgaben eine genderspezifische (männliche)³, soziale (Bildungsbürgertum) oder ethnische (europäische) Herkunft vorauszusetzen sei. Dass solche Überzeugungen auch in der Kirche noch nicht selbstverständlich sind, lässt sich am Echo auf die Wahl des Südamerikaners Jose Maria Bergoglio (2013) zum ersten nicht-europäischen Papst ablesen. Andere internationale Körperschaften wie die Vereinten Nationen oder der Ökumenische Weltrat der Kirchen haben diesen Schritt etwas früher vollzogen. Die Wahl von Barack Obama als erster nicht-weißer US-Amerikaner zum Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika (2008) war ebenso wie die Wahl von Angela Merkel als erste Kanzlerin der Bundesrepublik Deutschland (2005) ein Signal dafür, dass die Idee der grundsätzlichen Befähigung aller Menschen für Leitungsämter sich allmählich durchsetzt.

Mit dem Erstarren des Prinzips der Gleichheit der Menschen – auch im Hinblick auf ihre Befähigung für Leitungsämter – wird gleichzeitig das Prinzip der Orientierung beruflicher Arbeit an Kompetenzen gestärkt. Denn eine Wahl in ein Leitungsamt setzt – wie die Auswahl einer Person für eine bestimmte berufliche Aufgabe – Kriterien zur Beurteilung ihrer Befähigung voraus. An die Stelle der Befähigung durch Geburt und Stand tritt damit die Befähigung durch Bildung. Sie wird seit Jahrhunderten vor allem durch Zeugnisse und Zertifikate belegt, die nach entsprechenden Bildungsgängen und den sie abschließenden Prüfungsleistungen verliehen wurden. Diese Beurteilung des Bildungserfolgs ist in den vergangenen drei Jahrzehnten fragwürdig geworden: zum einen, weil zunehmend bezweifelt wurde, ob die zertifizierten Bildungsleistungen auch in berufliche Leistungen umgesetzt werden könnten – zum anderen, weil mit der Ausweitung des europäischen Binnenmarktes und der damit verbundenen Arbeitnehmerfreizügigkeit die Vergleichbarkeit der nationalen Bildungsabschlüsse an Bedeutung gewann.

kann nicht jeder Theologie studieren und zum Priester geweiht werden, doch sollte sich jeder um eine ganzheitliche Weltauffassung bemühen, indem er den verborgenen eucharistischen Kern der weltlichen Existenz zu begreifen sucht." LANG 1998, S. 383.

³ Die Tatsache, dass es auch weibliche Königinnen und Kaiserinnen, wie z.B. Maria Theresia von Österreich, gegeben hat, steht dazu nicht in Widerspruch, sondern zeigt, dass die familiären Verbindungen des Blutes in der ständischen Gesellschaft von höchster Wichtigkeit sind. Bevor ein Mann 'fremden Blutes' in die Regentschaft eintritt, kann auch eine Frau als 'Platzhalterin' fungieren. Selbst wenn diese außerordentliche Fähigkeiten in der Regentschaft zeigt, übernimmt bei nächstmöglicher Gelegenheit wieder ein blutsverwandter Mann die Herrschaft, selbst wenn eine fähige blutsverwandte Frau bereitstündebereit stünde.

Diese Infragestellung der bisherigen formalen Bildungsabschlüsse führte zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel in der europäischen Bildungspolitik.⁴ Nicht mehr der 'Input' von Bildungsinhalten und die Menge bzw. die Schwierigkeit des Lernstoffs, sondern der 'Output' von Lernergebnissen und die Befähigung zur Bewältigung bestimmter Aufgaben sollten als Maßstab des Bildungserfolgs dienen. Diese Wende in der Bildungspolitik spiegelt sich in der Kompetenzorientierung aller Bildungsgänge, die durch die Aufnahme des Kompetenzbegriffs in den Europäischen Qualifikationsrahmen (EQR), der im Jahre 2006 von der EU-Kommission vorgestellt wurde, eingeleitet wurde. Das Kernstück dieses Rahmens besteht aus acht Qualifikationsniveaus, die durch Lernergebnisse (Kenntnisse, Fertigkeiten und Kompetenz) beschrieben werden. Sie sollen die Vergleichbarkeit von Qualifikationen und Qualifikationsniveaus erleichtern und zur Förderung der räumlichen und beruflichen Mobilität und des lebenslangen Lernens beitragen.⁵ Nach der Annahme durch das Europäische Parlament und den Rat im Dezember 2007 wurden die Länder aufgefordert, ihre nationalen Qualifikationsniveaus mit dem EQR als neutrale Referenz zu verknüpfen. Der 'Deutsche Qualifikationsrahmen für lebenslanges Lernen' wurde im März 2011 verabschiedet.⁶

Parallel zu der Entwicklung auf europäischer Ebene waren auch im deutschen Bildungswesen Anstrengungen zu einer stärkeren Kompetenzorientierung unternommen worden. Die Kultusministerkonferenz (KMK) hatte in ihrem Konstanzer Beschluss (Oktober 1997) verabredet, das deutsche Schulsystem im Rahmen wissenschaftlicher Untersuchungen in einen internationalen Vergleich zu stellen. Deutschland hat seitdem an vergleichenden Studien, wie z.B. PISA, teilgenommen. Die Ergebnisse lösten heftige Debatten aus. Deutlich wurde, dass eine 'Inputsteuerung' im Bildungsbereich nicht zu den erwünschten Ergebnissen führt. Die KMK entschied daraufhin am 4. Dezember 2003, für den mittleren Bildungsabschluss Bildungsstandards in Form von Regelstandards für alle Schulformen festzulegen. Damit wurde auch für das deutsche allgemeinbildende Schulsystem der Wechsel von der Input- zur Output-Steuerung vollzogen. Dies impliziert die stärkere Gewichtung von Kompetenzen anstelle von Inhalten.

Mit dem daraufhin in Auftrag gegebenen Klieme-Gutachten verfolgten die Bildungspolitiker das Ziel, „das Konzept der Bildungsstandards fachlich zu klären und eine Rahmenkonzeption dafür vorzustellen, wie Bildungsstandards für das deutsche Schulsystem angelegt sein sollten

⁴ Mit dem Zusammenwachsen des europäischen Binnenmarktes stellte sich für die europäischen Staaten das Problem der gegenseitigen Anerkennung von Bildungsabschlüssen und beruflichen Qualifikationen, die in den einzelnen Mitgliedsstaaten verliehen werden. Um die Erbringung von Dienstleistungen im Europäischen Markt zu erleichtern, hat die EU-Kommission nach der Tagung des Europäischen Rates in Lissabon vom 23. und 24. März 2000 „Eine Binnenmarktstrategie für den Dienstleistungssektor“ vorgelegt, die darauf abzielt, die Erbringung von Dienstleistungen innerhalb der Gemeinschaft ebenso einfach zu machen wie innerhalb eines Mitgliedstaats. Auf seiner Tagung vom 23. und 24. März 2001 in Stockholm hat der europäische Rat die Kommission beauftragt, spezifische Vorschläge für ein einheitlicheres, transparenteres und flexibleres System der Anerkennung von beruflichen Qualifikationen zu unterbreiten. Daraufhin wurde im Jahr 2005 vom Europäischen Parlament und dem Europäischen Rat eine Richtlinie über die Anerkennung von Berufsqualifikationen erlassen. EUROPÄISCHES PARLAMENT UND EUROPÄISCHER RAT 04.07.2012, S. 22.

⁵ Vgl. EUROPÄISCHE KOMMISSION 23.05.2013, S. 3.

⁶ Vgl. ARBEITSKREIS DEUTSCHER QUALIFIKATIONSRAHMEN 11.10.2011.

und wie sie entwickelt und genutzt werden könnten.“⁷ Die im Gutachten vorgeschlagenen Bildungsstandards stützen sich wiederum auf Kompetenzmodelle. „Ein solches Kompetenzmodell unterscheidet Teildimensionen innerhalb einer Domäne (also z.B. Rezeption und Produktion von Texten, mündlichen und schriftlichen Sprachgebrauch), und es beschreibt jeweils unterschiedliche Niveaustufen auf solchen Dimensionen. Jede Kompetenzstufe ist durch kognitive Prozesse und Handlungen von bestimmter Qualität spezifiziert, die Schüler auf dieser Stufe bewältigen können, nicht aber Schüler auf niedrigeren Stufen.“⁸ Das Klieme-Gutachten beschreibt Kompetenzen als „die bei Individuen verfügbaren oder durch sie erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, um die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können“.⁹ Der Europäische Qualifikationsrahmen beschreibt Kompetenz als „die nachgewiesene Fähigkeit, Kenntnisse, Fertigkeiten sowie persönliche, soziale und methodische Fähigkeiten in Arbeits- oder Lernsituationen und für die berufliche und/oder persönliche Entwicklung zu nutzen. Im Europäischen Qualifikationsrahmen wird Kompetenz im Sinne der Übernahme von Verantwortung und Selbstständigkeit beschrieben.“¹⁰

Dieser Kompetenzbegriff schließt auch Kompetenzen ein, die durch informelles Lernen erworben werden, d.h. über das Lernen im beruflichen Kontext anhand von Arbeitshandlungen. Peter Dehnbostel weist darauf hin, dass nach empirischen Untersuchungen 60% bis 80% des Handlungswissens einer Fachkraft auf informellen Lernprozessen basieren.¹¹ Im Gegensatz zu einer Idee der Erlernbarkeit von Kompetenzen betont Erpenbeck, dass Kompetenzen in biografischen Labilisierungssituationen, d.h. in Konflikten, Krisensituationen, Sinn- und Deutungskrisen, Identitätskrisen, oder Dissonanzen aus Kultur- und Geschlechtervergleichen erworben werden. Indem Menschen solche Lebenssituationen sprachlich vergegenwärtigen und in ihre Biographie überführen, entwickeln sie Kompetenzen.¹² Deshalb können Kompetenzen auch außerhalb der formalen Bildungssysteme erworben werden. „Bildung ist somit das Produkt eines komplexen Wechselspiels aller vor- und nachgelagerter und sich ergänzender Bildungsorte, in denen sich formelle, nonformale und formale Bildungsprozesse vollziehen.“¹³ Für den Erwerb beruflicher Kompetenz bedeutet dies, dass die im beruflichen All-

⁷ KLIEME/ET AL. 2003, S. 16.

⁸ KLIEME/ET AL. 2003, S. 24.

⁹ KLIEME/ET AL. 2003, S. 23.

¹⁰ EUROPÄISCHES PARLAMENT UND EUROPÄISCHER RAT/CENTRALE 2008, S. C111/4. Kritisch gegenüber der Kompetenzorientierung weist Jochen Krautz darauf hin, dass das heutige Verständnis von Kompetenz im lateinischen Verbgebrauch (‘zu etwas fähig sein’) angelegt sei. Der Begriff entstamme jedoch der Motivationspsychologie, die unter Rückgriff auf die Biologie, Kompetenz als ‘eine angelegte, spezialisierte und durch Zeit begrenzte Fähigkeit und Zuständigkeit eines Organismus versteht, auf einen Impuls mit einer bestimmten Entwicklung zu reagieren. Diese Nuance, also die Fähigkeit zur intrinsisch motivierten Entwicklung mit dem Ziel der optimalen Anpassung an die Umgebung, präge deshalb auch den heutigen Kompetenzbegriff, vgl. KRAUTZ 2009, S. 91 Das neue Kompetenz-Paradigma führe zu einer ‘Bildung als Anpassung’ an die neoliberalen Modelle der globalen Wirtschaft.

¹¹ Vgl. DEHNBOSTEL 2013, S. 1.

¹² Vgl. ERPENBECK/HEYSE 2007, S. 201.

¹³ FTHENAKIS/BERWANGER/REICHERT-GARSCHHAMMER 2007, S. 24.

tag bewältigten Herausforderungen, Krisen und Konflikte - verbunden mit einer entsprechenden Reflexion - viel zur Entwicklung von Kompetenzen beitragen.¹⁴

Wie aber lassen sich solchermaßen Kompetenzen feststellen und vergleichen? Peter F.E. Sloane bemerkt, dass in der deutschen Rezeption des EQR der Akkreditierungsansatz überwiege. Man habe eine implizite Vorstellung von der Qualität eines Bildungsganges und gehe davon aus, „dass Bildungsgänge aufgrund ihrer organisatorischen, inhaltlichen, methodischen Ausrichtung gewährleisten, dass bestimmte Kompetenzen erworben werden, die eine generelle Zuordnung zulassen.“¹⁵ Damit seien die nicht-formalen und informellen Kompetenzen für die Kompetenzerfassung sekundär. Anders verhielte es sich beim Diagnoseansatz, der davon ausgehe, dass Kompetenzen an ganz unterschiedlichen Orten, in und außerhalb von formalen Lernumgebungen erworben werden können und es lediglich darum gehe, festzustellen, ob diese vorhanden sind.¹⁶ Hier kommen Testverfahren ins Spiel, die im Rahmen von Ansätzen zur Kompetenzdiagnose bearbeitet werden. Sie gehen von Kompetenzmodellen aus, die mit Hilfe von entsprechenden Aufgabenstellungen nach handlungs- oder kognitionstheoretischen Ansätzen überprüft werden. Informell erworbene Kompetenzen lassen sich nur feststellen, wenn vorher genau festgelegt wurde, was in einer bestimmten Domäne unter Kompetenz verstanden wird und wie man diese über geeignete Tätigkeiten konkretisieren kann, die dann zu überprüfen sind. Mit entsprechende Prüfungs- bzw. Testverfahren können Kompetenzen festgestellt werden, die dann durch eine legitimierte Organisation anerkannt werden können.¹⁷ Ein anderer Weg ist über den Reflexionsansatz gangbar, der davon ausgeht, dass Personen ihr eigenes Handeln biographisch reflektieren können und dass über entsprechende Reflexionshilfen und mit Hilfe von geeigneten Dokumentationsverfahren eine Bilanzierung der vorhandenen Kompetenzen möglich ist.¹⁸

Grundsätzlich gilt, dass sich die Performanz von Kompetenzen mit bestimmten Instrumenten messen lässt, nicht die Kompetenz selbst.¹⁹ Die geläufigen Definitionen von Kompetenzen und Instrumenten zu ihrer Feststellung sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Wissenschaft in der Beschreibung, Objektivierung und Messung von Kompetenzen noch nicht am Ziel angelangt ist. Für die Berufe in der Kirche können dennoch schon heute mittels der

¹⁴ Gerade Pflegekräfte und ihre Leitungen verfügen aufgrund ihrer Praxis über ein hohes Maß von 'implizitem Wissen'. Der Begriff des impliziten Wissens (tacit knowing, tacit knowledge) hat seit den Veröffentlichungen von Michael Polanyi, vgl. POLANYI 1985, eine weite Rezeption erfahren. Einen zusammenfassenden Überblick über die Rezeption in der Theologie: LOSCH 2008. Die Unterscheidung von explizitem und implizitem Wissen ist nicht so geradlinig, wie die Begrifflichkeit vermuten lässt. Explizites und implizites Wissen sind vielschichtig auf einander bezogen. „Sie sind eng miteinander verzahnt und verweisen wechselseitig aufeinander. Der Gebrauch der Explizit/Implizit- Unterscheidung wird damit aber nicht überflüssig, sondern diese Unterscheidung ermöglicht in ihrer relativierten Form einen spezifischen und fruchtbaren Zugang zur soziologischen Analyse von Wissensprozessen.“ SCHILCHER 2006, S. 217.

¹⁵ Vgl. PETER F.E. SLOANE 03.03.2012, S. 1.

¹⁶ Vgl. PETER F.E. SLOANE 03.03.2012, S. 1f.

¹⁷ Vgl. PETER F.E. SLOANE 03.03.2012, S. 2.

¹⁸ Vgl. PETER F.E. SLOANE 03.03.2012, S. 5.

¹⁹ Michaela Pfadenhauer hat das im Begriff der 'Kompetenzdarstellungskompetenz' treffend zum Ausdruck gebracht, vgl. PFADENHAUER 2003

Kompetenzorientierung neue Möglichkeiten der Qualifizierung und Rekrutierung erschlossen werden, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Heribert Gärtner weist daraufhin, dass der gesellschaftliche Kompetenzdiskurs auch für die Berufe in der Kirche Folgen hat. Eine Betonung der Zuständigkeitskompetenz als Rekurs auf den Macht-Diskurs werde heute zurückgewiesen: "Wer unter den Bedingungen der Spätmoderne Autorität in der Kirche beansprucht, der darf sie nicht einfach einfordern, sondern der muss sie ausweisen."²⁰ In einer Gemeinde würden die Gläubigen funktionale Kompetenzen von ihrem Pfarrer erwarten. Wo aber solche Kompetenz in der Kirche fehle, da könne kein autoritärer Machtanspruch diese ersetzen. Zuständigkeitskompetenz könne keine Fähigkeitskompetenz ersetzen.²¹ Damit kehrt der Autoritätsdiskurs wieder an einen Punkt zurück, wo er bereits vor ca. 12.000 Jahren am Beginn der neolithischen Revolution stand. Erich Fromm führt dazu aus, dass in den Gesellschaften der Jäger und Sammler derjenige Autorität ausübte, dessen Eignung für die jeweilige Aufgabe allgemein anerkannt war. Auf welchen Qualitäten diese Eignung beruhte, hing weitgehend von den Umständen ab. Im Allgemeinen hätten vor allem Erfahrung, Weisheit, Großzügigkeit, Geschicklichkeit, 'Präsenz' und Mut eine Rolle gespielt. In vielen dieser Stämme habe es keine permanente Autorität gegeben. Sie sei nur im Bedarfsfalle konstituiert worden. So habe es verschiedene Autoritäten für verschiedene Anlässe gegeben: für den Krieg, die religiösen Riten oder die Streitschlichtung. Mit dem Verschwinden oder der Abnahme der Eigenschaften, auf welchen die Autorität beruhte, habe diese auch geendet.²² Funktionale, kompetenzbasierte und temporäre Autorität sind also keine Erfindung der Moderne.

Es lohnt, sich an dieser Stelle zu erinnern, dass die Logik der Ehre keine anthropologische Konstante ist, sondern ihre Ursprünge in der neolithischen Revolution, d.h. ca. 10.000 v.C. mit dem Entstehen der agrarischen, sesshaften Gesellschaften haben dürfte. Erich Fromm stützt diese Annahme mit einem Hinweis auf die Sprachgeschichte. Das einen privaten Besitz anzeigende Wort 'haben', beschreibt nämlich, entgegen dem heutigen Anschein, keine natürliche Kategorie innerhalb der menschlichen Existenz. In vielen Sprachen gibt es kein Wort für 'haben'. Im Hebräischen, so Fromm, könne 'ich habe' nur durch die indirekte Form *jesh li* (es ist zu mir) ausgedrückt werden. In der Entwicklung vieler Sprachen sei die Konstruktion 'es ist zu mir' später durch die Konstruktion 'ich habe' ersetzt worden. Eine umgekehrte Entwicklung sei, wie Emile Benveniste gezeigt habe, nicht festzustellen. Dies könne ein Indiz dafür sein, dass sich das Wort 'haben' in Zusammenhang mit der Entstehung des Privateigentums entwickelte, während es in Gesellschaften mit funktionellem Eigentum, d. h. Eigentum für den Gebrauch nicht vorkomme.²³ Die Akkumulation von Besitz ist aber, wie gezeigt,^{5.2}²⁴ ein typisches Merkmal der Ehre.

²⁰ GÄRTNER 2012, S. 359.

²¹ Vgl. GÄRTNER 2012, S. 359.

²² Vgl. FROMM 1976, S. 45.

²³ Vgl. FROMM 1976, S. 32.

²⁴ Vgl. II.3.5.2. Ehre ist ein akkumulierbares Kapital

Mit der Orientierung an Kompetenzen statt an Zertifikaten und Qualifikationen wurde ein Paradigmenwechsel eingeleitet, in dem Bildung auch nicht mehr als Besitz (von Zertifikaten und Zeugnissen) sondern als funktionelle Eignung `zu etwas' oder `für sich und für andere' beschrieben wird. Im Vorwort zu einem `Leitfaden zur Beruflichen Bildung in der Caritas' bewertet der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Peter Neher, diesen Paradigmenwechsel als besondere Chance: „Der Mensch mit seinen Fähigkeiten steht im Mittelpunkt. Ein solches Bildungsverständnis entspricht auch dem christlichen Menschenbild: Jeder Mensch hat Fähigkeiten, die für andere wertvoll sind. Damit besteht die Chance, den Bedarf an qualifizierten Mitarbeitenden durch alternative Personalgewinnung und -entwicklung zu sichern.“²⁵ Wenn man diesen Satz auf alle Berufe in der Kirche hin weiterdenkt, könnten nicht nur die caritativen Berufe von alternativen Formen der Personalrekrutierung und Personalbildung profitieren.²⁶ Dies würde voraussetzen, dass man für die unterschiedlichen Tätigkeitsfelder in der Kirche von der Gemeinde über die kategorialen Arbeitsbereiche bis zu den caritativen Einsatzfeldern erhebt, welche Kompetenzen dort erforderlich sind.

3 Gemeinsames modulares Lernen

Heimleitungen erwerben ihre pflegfachlichen und administrativen Kompetenzen in der Regel in entsprechenden dualen Ausbildungen und einschlägigen Studienfächern, wie Betriebswirtschaft, Pflegewissenschaften, Sozialarbeit oder Gerontologie. Für die Wahrnehmung der Leitung eines katholischen Altenheims unter dem Paradigma der Sorge um *Schalom* reicht dies jedoch nicht aus. Im Anschluss an die im V. Kapitel der Durchführung dieser Arbeit aufgezeigten Entscheidungs- und Handlungsherausforderungen bedarf es weiterer Kompetenzen, die dem Kompetenzprofil einer professionellen Seelsorgeperson, wie von Doris Nauer aufgelistet, sehr nahe kommen. Denn, wie gezeigt,²⁷ erfordert der Beruf der Leitung eines katholischen Altenheims auch `theologische Deutungskompetenzen'. `Rituelle Kompetenz', braucht es um z.B. eine überzeugende christliche Sterbebegleitung und Trauerkultur zu ermöglichen. Ohne Zweifel haben caritative Leitungskräfte, wie z.B. die Heimleitungen, deren Mitarbeitende erheblichen emotionalen und psychischen Belastungen ausgesetzt sind, eine besondere Verantwortung für deren seelisches Gleichgewicht. Insofern benötigen auch sie die von Nauer beschriebenen seelsorglichen Kompetenzen, wie `Beziehungs-Kompetenz', `Kommunikative Kompetenz', `Ethische Beratungskompetenz', in be-

²⁵ NEHER 2013, S. 3.

²⁶ Eine Anfrage an die bisherigen beruflichen Strukturen der Kirche sehen einzelne Bischöfe in den rapide wachsenden Neuen Religiösen Bewegungen. Der Bischof der peruanischen Diözese Chosica, Norbert Strotmann, der seit 2007 in der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) im Teilbereich *Kultur und Erziehung* für die Sektion *Höhere Bildung* zuständig ist, hält diese Bewegungen unter anderem für erfolgreich, weil ihr Glaube vor allem den Menschen in der südlichen Hemisphäre helfe, „mit dem Ausgesetzt-Sein in eine neue Welt zurechtzukommen“. Ihre Erfolgsgeschichte stütze sich auf eine „Laien-Arbeit bei minimaler Kirchenstruktur“. Das Konzept der Glaubensweitergabe der katholischen Kirche sei im Vergleich zu den Bewegungen nicht erfolgreich. Strotmann fordert in diesem Zusammenhang: „Der Grundauftrag der Kirche (ihre Mission) muss dringlich zum Kriterium ihrer Vereinfachung sowie zur Neugestaltung religiöser Formen, Traditionen und kirchlicher Strukturen (inklusive Ämtern) werden.“ Der Glaube könne in der Kirche nicht fehlende Kompetenz ersetzen. Vgl. RUH 2013

²⁷ Vgl. II.5.7.5. Heimleitung zwischen good practice und Wahrheitsfrage

stimmten Situationen sicher auch 'Psychopathologische Kompetenz' und für die eigene Seelenhygiene: 'Selbstsorge-Kompetenz'.²⁸

Auch auf die mystagogisch-spirituelle Alltagspraxis fokussierte Kompetenzen sind für ihre Berufsausübung unabdingbar.²⁹ In ihrer Verantwortung für die aus christlicher Motivation erfolgende Pflege und Betreuung der BewohnerInnen benötigen sie zur Unterscheidung der Geister ein gutes Maß an 'Theologischer Fachkompetenz'. Um die Seelsorge in ihrer Einrichtung an der Vision vom Schalom Gottes auszurichten und immer wieder am christliche Menschen- und Gottesbild zu überprüfen, benötigen sie 'Seelsorgekonzept-Kompetenz'. In der Art, wie sie gegenüber Mitarbeitenden und BewohnerInnen ihren persönlichen Glauben an den einen Gott zum Ausdruck bringen, zeigt sich ihre 'Spirituelle Kompetenz'. Ihre Fähigkeit, die Mitarbeitenden für Gott und seine Vision des Friedens zu begeistern und ihnen zu helfen, Gott in ihrem Leben zu entdecken, zeigt sich in ihrer 'Mystagogischen Kompetenz'. Dabei werden sie immer wieder auf Texte der Bibel zurückverweisen. Ihre Vertrautheit mit diesen Texten und die Fähigkeit, sie im Alltag der Altenhilfe deutend und ermutigend 'ins Spiel zu bringen', zeigt ihre 'Hermeneutische Bibelkompetenz'. An spezifischen Höhe-, Tief- und Wendepunkten des Heimlebens benötigen sie 'Rituell-Liturgische Kompetenz', um mit Menschen die Botschaft vom Frieden feiern und in der Öffentlichkeit in Ritualen inszenieren zu können.³⁰ Die von Doris Nauer auf die diakonisch-prophetische Alltagspraxis fokussierten seelsorglichen Kompetenzen, wie zupackende 'Handlungs-Kompetenz' und die analytische 'System-Kompetenz', die zum Verständnis von Strukturen, Organisationen, Systemen und deren Handlungslogiken erforderlich ist, sind ebenfalls Teil des Kompetenzkatalogs caritativer Leitungskräfte. In diese Kategorie gehören selbstverständlich auch die 'Vernetzungs-Kompetenz', die 'Team- und Leitungskompetenz', die 'Interkulturelle Kompetenz' und die 'Öffentlichkeits- und gesellschaftspolitische Kompetenz'. Die auf die organisatorisch-administrative Praxis fokussierten 'administrativen und organisatorischen Kompetenzen' bedürfen in einer bürokratischen Organisation wie dem Altenheim ebenfalls einer besonderen Ausprägung. Alle diese unterschiedlichen Kompetenzen sollten in einer 'Personalen Basiskompetenz' verwurzelt sein. Sie ist eng verwoben mit einer stabilen und offenen Persönlichkeitsstruktur, die sich in Kontaktfreudigkeit, Menschenkenntnis, Belastbarkeit, Geduld, Selbstbewusstsein, Bescheidenheit, Humor, Selbstkritik, Takt und Diskretion zeigt.³¹

In der Nähe der komplexen Kompetenzkataloge von professionellen SeelsorgerInnen und Heimleitungen liegt eine bisher noch weitgehend ungenutzte Chance des gemeinsamen Ler-

²⁸ Vgl. NAUER 2010, S. 257–266.

²⁹ Vgl. NAUER 2010, S. 257–266.

³⁰ Die besondere Bedeutung 'Ritueller Kompetenz' in der Rolle der Heimleitung erschließt sich auch aus der Feststellung Niklas Luhmanns, dass eine Organisation, wie in diesem Falle ein katholisches Altenheim, zwischen der religiösen Sinnggebung, die von Mythen oder Dogmatiken erzeugt wird, und der täglichen Praxis spezifisch religiösen Verhaltens vermittelt. Sie tritt damit nach Luhmann an die Stelle, die in der alten Welt die Kulte eingenommen hatten – sei es als Ahnenkulte in den Familien, sei es als gesellschaftlich institutionalisierte Rituale. Deren direkter Bezug auf Glaubensvorstellungen werde heute so Luhmann über Organisationen vermittelt. LUHMANN/KIESERLING 2007, S. 227 Damit spielt die Organisation und ihre Leitung in der heutigen Gestaltung und Pflege von Ritualen eine besondere Rolle.

³¹ Vgl. NAUER 2010, S. 267–273.

nens. Um zu lernen, wie man Gemeinden, Gruppen und Teams leitet, wie man mit Macht und Geld umgeht, wie man für Menschen sorgt und wie man Gespräche führt, wie man Inhalte in rituellen Formen ästhetisch ansprechend und innerlich ergreifend zum Ausdruck bringt, kann auf viel einschlägiges Wissen in der Gesellschaft zurückgegriffen werden. Seine Verknüpfung mit der Vision des *Schalom* ist jedoch eine eigene Aufgabe, für die eigene kirchliche Räume des gemeinsamen Lernens bereitstehen sollten.³² Die im Zuge der Kompetenzorientierung begonnene Modularisierung des Lernens böte hier Ansatzpunkte: Es wäre über eine noch engere Verzahnung von theologischen, pflegewissenschaftlichen und betriebswirtschaftlichen Ausbildungsgängen nachzudenken.³³

Aber in den oben gezeigten Beispielen wurde deutlich, dass alle diese Inhalte und Formen gegenüber einer Logik der Ehre nicht immun sind. Dies hat die Kirche immer mit der Pflege eines eigenen Bildungswesens zu verhindern gesucht (- auch wenn sie durch ihr Bildungsengagement mitunter andere Ziele verfolgt haben könnte). Sorge um *Schalom* will gelernt sein in der Ausbildung unterschiedlicher Kompetenzen.

Angesichts der verschiedenen Kompetenzen, die an unterschiedlichen Orten der Sorge um *Schalom* in der Kirche benötigt werden, wäre es ein lohnendes Ziel, die kirchlichen Ausbildungsorte so zu gestalten, dass ein gemeinsames modulares Lernen gefördert wird. Dieses Lernen müsste die Lernorte Studium und Praxis sinnvoll miteinander verzahnen. Altenheime sind prädestinierte Praxislernorte für die Sorge um *Schalom*. An ihnen können theologische Erkenntnisse gewonnen und erprobt werden. Als 'Laboratorien der Mit-Menschlichkeit'³⁴ sind sie auf einen ständigen Dialog von Praxis und Wissenschaft angewiesen. Auf diese Weise könnten sich diejenigen, die leitende und spezialisierte Berufe in der Kirche anstreben, schon während der Ausbildung an unterschiedlichen Lernorten begegnen, wie zum Beispiel in theologischen Hochschulen und Bibliotheken oder in Einrichtungen der Alten- und Behindertenhilfe, um gemeinsam Kompetenzen für die Arbeit am guten Leben zu entwickeln.³⁵

³² Weihbischof Johannes Kreidler betont in einer Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz, dass die Ausrichtung auf eine kooperative Pastoral und ihre Einübung als durchgängige Perspektiven aller Programme für die Aus-, Fort- und Weiterbildung der pastoralen Dienste gelten müssen... Wenn der Begriff der Pastoral aufgeweitet wird, kommen auch die Berufe in der Caritas in den Blickwinkel. Die Forderung Kreidlers: „Praktikums- und Ausbildungsgemeinden müssen unter dem Gesichtspunkt ausgewählt werden, dass man dort kooperative Pastoral kennenlernen kann.“ KREIDLER 2004, S. 41, bringt dann die Altenheime als Netzwerkknoten einer 'Caring community' in den Blick.

³³ Insbesondere die kirchlichen (ehemaligen) Fachhochschulen haben bereits an verschiedenen Standorten theologische und pflegewissenschaftliche oder sozialpädagogische Studiengänge parallel etabliert.

³⁴ Vgl. II.5.7.6. Heimleitungen als Verantwortliche für Labore der Mit-Menschlichkeit.

³⁵ In der Distanz der Ausbildungswege von akademischem akademischen Theologiestudium und der Pflegeausbildung auf Fachschulniveau, heute auch mit Bachelor und Masterabschlüssen, spiegelt sich eine Polarisierung, die das gesamte gegenwärtige deutsche Bildungssystem kennzeichnet. Berufliche Bildung und akademische Lernformen werden darin, so ein Bericht der OECD, als zwei völlig unterschiedliche Welten wahrgenommen. In der Praxis seien die Anforderungen bei vielen beruflichen Qualifikationen, die in den Sekundarbereich II eingestuft sind, jedoch ebenso streng wie bei einigen Formen der akademischen Bildung (Tertiärbildung). Es gäbe deshalb gar keinen Grund, die planmäßige Integration von Arbeit und Lernen nicht auch in der Tertiärbildung anzuwenden, wie dies heute schon bei der hochschulischen Ausbildung von Ärzten, Architekten und anderen Berufen in vielen Ländern bereits üblich sei. HOECKEL/SCHWARTZ, S. 48.

Gemeinsame Formen des Lernens sollten sich auch in der Fort- und Weiterbildung fortsetzen. Auffällig ist, dass es in Deutschland für die Mitarbeitenden in der Caritas noch kein adäquates Fernstudiumprogramm der Theologie gibt, obwohl diese Studienform vor allem für Berufstätige eine hohe Bedeutung hat.³⁶ Das einzige Fernstudienangebot der katholischen Theologie in Deutschland, 'Theologie im Fernkurs', angeboten von der 'Katholische Akademie Domschule' in Würzburg und getragen von der Deutschen Bischofskonferenz, wendet sich mit einem Grund- und Aufbaukurs 'christlicher Glaube' an alle, „die sich - aus welchen Gründen auch immer - für Christentum und Kirche heute interessieren“ und mit einem 'Studiengang Pastorale Dienste' an Personen, die „in der Gemeinde pastorale Dienste hauptberuflich, nebenberuflich oder ehrenamtlich [...] übernehmen“³⁷ möchten. Die über 500.000 Mitarbeitenden in der Caritas werden als Anwender von Theologie noch nicht beworben. Praktika sind lediglich in Zusammenarbeit mit den jeweils zuständigen (Erz-)Diözesen, aber nicht mit ihren jeweiligen Diözesancaritasverbänden angekündigt. Auch eine der heutigen Kompetenzorientierung entsprechende Anrechnung von non-formal und informell erworbenen Kompetenzen und eine Anrechenbarkeit von Studienleistungen für evtl. weiterführende Studiengänge mit akademischem Abschluss sind derzeit nicht vorgesehen. Solange den Mitarbeitenden in der Caritas die Zugänge zur akademischen Theologie nicht weiter geöffnet werden, steht die geringer werdende Zahl von Theologiestudierenden zumindest teilweise im Verdacht, ein 'hausgemachtes' Problem zu sein.

Angesicht der Umstellung der beruflichen Aus- und Weiterbildung nach den Kompetenz- und Outcome-orientierten Vorgaben des EQR und DQR könnten innerhalb der Diözesen die Grenzen zwischen den Weiterbildungsangeboten für die pastoralen und caritativen Berufen eingeebnet werden. Module der Weiterbildung, wie z.B. die Krisenbegleitung von alten Menschen oder die Sterbebegleitung könnten ebenso von Gemeinde- und Pastoralassistentinnen wie von Kandidaten für den Diakonen- oder Priesterberuf besucht werden. Umgekehrt wären Angebote der liturgischen Fort- und Weiterbildung auch unter Mitarbeitenden der Caritas zu bewerben. So wäre ein berufsgruppenverbindendes Lernen möglich. Wenn man die Modulbeschreibungen und angestrebten Lernergebnisse mancher derzeit nebeneinander laufenden Weiterbildungen zusammenlegt, wird man in vielen Lernfeldern Überlappungen finden.

Schließlich ist daran zu erinnern, dass nicht alle Kompetenzen für eine anspruchsvolle Sorge um *Schalom* in formalen Bildungswegen erworben werden müssen und können. Wenn für

³⁶ Vgl. HOECKEL/SCHWARTZ, S. 48 Nach Erhebungen der OECD besteht in Deutschland der Wunsch nach Möglichkeiten, Arbeit und Studium zu kombinieren, und die Nachfrage nach Abendkursen, die zu Hochschulqualifikationen führen, die sich neben der Erwerbsarbeit aneignen lassen und die Berufserfahrung verbessern, steigt. In Deutschland werden derzeit nur 3,1% der grundständigen Studiengänge, 10% der weiterführenden Studiengänge und 8% der Masterstudiengänge als Teilzeit- oder Fernstudiengänge angeboten. Führend sind Masterstudiengänge in Sozialpädagogik und Sozialarbeit, die zu 40% als Fern- oder Teilzeitstudiengänge verfügbar sind. Auch Wirtschafts- und Verwaltungsakademien bieten Studiengänge für Personen an, die bereits berufstätig sind. Der Bericht weist darauf hin, dass auch die Hochschulen selbst von dieser Flexibilisierung ihres Studienangebots und der Anrechnung früher erworbener Kompetenzen profitieren würden.

³⁷ Vgl. KATHOLISCHE AKADEMIE DOMSCHULE 17.09.2014.

die Sorge um *Schalom* die Arbeit an den eigenen Emotionen oder die Entfaltung von Humor und Selbstdistanz wichtige Kompetenzen darstellen, so ist die berufliche Praxis, wie in der Altenpflege, sicher ein hervorragender nicht-formaler Lernort der *Schalom*-Sorge. Aber auch im informellen Bereich in der Familie, im Freundeskreis, auf Reisen oder bei Kursen der Erwachsenenbildung können wichtige Kompetenzen für die *Schalom*-Sorge erworben werden. Es steht im gemeinsamen Interesse von bischöflichen Ordinariaten und Caritasorganisationen, Instrumente zur Bilanzierung solcher Kompetenzen zu entwickeln.

4 Durchlässigkeit der Berufe

Die engere Verzahnung von theologischen und pflegewissenschaftlichen Studieninhalten würde nicht zuletzt offenere und flexiblere Berufsbiographien ermöglichen.³⁸ In der Berufssoziologie spricht man von der vertikalen und horizontalen Durchlässigkeit der Berufe. Sie ist heute angesichts der vielfältigen Umbrüche in der Arbeitswelt zu einer Forderung geworden, die von Politik, Interessenverbänden, Berufs- und BildungsforscherInnen ständig wiederholt wird. Aus der Perspektive des *Schalom* ist zumindest die Forderung nach einer vertikalen Durchlässigkeit fragwürdig, da die Vorstellung einer Berufspyramide, zu deren Spitze man aufsteigt oder von der man herunterfällt, der *Schalom*-Vision fremd ist. Eine geschwisterlich organisierte Berufswelt braucht keine Karriereleitern. Dennoch braucht sie unterschiedliche Charismen in unterschiedlichen Ausprägungen und Entfaltungen. Eine Theologie des *Schalom* rechnet damit, dass Begabungen 'Gaben Gottes' sind, die von ihm souverän verteilt werden. Gott ist dabei nicht an Grenzen des Alters, des Geschlechts oder der nationalen Abstammung gebunden. Insofern ist die Berufspolitik der Kirche immer eine Suche nach Charismen (Gnadengaben) und ihrem angemessenen Einsatz. Im Gegensatz zur ständischen Logik der Ehre geht ein Denken unter der Vision des *Schalom* nicht davon aus, dass Begabungen eine im Lebensverlauf feststehende 'ständische' Größe sind. Wenn der Geist Gottes weht, wo er will, ist auch die Geistbegabung einer Person für bestimmte Aufgaben in der Kirche immer wieder von ihr selbst und von anderen zu überprüfen. Was im Blick der Ehre ein Auf- oder Abstieg ist, kann im Blick des *Schaloms* Zeichen eines individuellen vom Geist geführten Lebensweges sein. Nicht der Lebensberuf ist deshalb das zu Erstrebende, sondern das lebenslange Lernen, in der Aufmerksamkeit dafür, wohin Gottes Geist eine Person in einer bestimmten Lebensphase ruft.

Es ist deshalb fragwürdig, wenn innerhalb der Kirche die Logik der Ehre übernommen wird und bestimmte mit legitimer Leitungsmacht ausgestattete Positionen auch mit höheren Entlohnungen versehen werden. Die Akkumulationslogik von Macht, Ehre und Reichtum ist nicht die Logik des *Schalom*. Niedrige Gehaltsspreizungen zwischen den verschiedenen Berufen zeigen diese Logik besser an. Sie reduzieren damit nicht zuletzt auch ein Hemmnis für

³⁸ Die Durchlässigkeit von Bildungs- und Berufslaufbahnen ist Ziel vieler Anstrengungen auf nationaler und internationaler Ebene. Die Europäische Union unterstützt die Kompatibilität, Vergleichbarkeit und Komplementarität der in der Berufsbildung bestehenden Leistungspunktesysteme und des im Bereich der Hochschulbildung angewandten Europäischen Systems zur Anrechnung von Studienleistungen (ECTS), um mehr Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen Ebenen der allgemeinen und beruflichen Bildung zu erreichen. EUROPÄISCHE KOMMISSION 2009, S. C 155/12.

berufliche Mobilität. Denn ein hohes Gehalt kann auch ein 'goldener Käfig' sein, wenn eine Leitungskraft sich an einem bestimmten Punkt ihrer Biographie zu 'niederen Tätigkeiten' berufen fühlt. Unberührt davon sollten Leitungskräften - wie allen Mitarbeitenden - zeitlicher Einsatz, Reisetätigkeiten und ähnliches 'kompensiert' werden. Aber es schließt aus, dass Leitungstätigkeiten nur 'zur Ehre', zum Beispiel mit einem prestigeträchtigen Dienstwagen, höher honoriert werden. Dieses Thema kann hier nicht weiter entfaltet werden. Es ging nur darum, aufzuzeigen, dass Entlohnungssysteme so gestaltet werden sollten, dass sie der beruflichen Flexibilität der Mitarbeitenden in der Kirche nicht entgegenstehen.

So berührt sich die kirchliche Sorge um berufliche Flexibilität und Mobilität mit derselben gesellschaftlichen Sorge, die aber auch aus anderen Motiven, wie der günstigen Verfügbarkeit von kompetenten Arbeitskräften auf den globalen Märkten, gespeist ist. Die Kompetenzorientierung und der Aufbau entsprechender Aus- und Weiterbildungswege ist ein Instrument zur Förderung der beruflichen Flexibilität. Ein weiteres ist die Überprüfung der Zugangsvoraussetzungen für die einzelnen Berufe.

Heimleitungen haben oft bereits einen anderen beruflichen Hintergrund, bevor sie in der Altenhilfe tätig werden. Als Leitung einer stationären Pflegeeinrichtung erwerben sie umfassende Kenntnisse in betriebswirtschaftlichen Fragen. Sie erwerben sich, wie oben dargelegt, umfangreiche Kenntnisse und Erfahrungen in unterschiedlichen Verantwortungsbereichen der *Schalom*-Sorge. Sie sind damit auch für andere Führungstätigkeiten in der Kirche prinzipiell vorbereitet. Nicht nur im Bereich der Caritas, z.B. in der Leitung eines Regional- oder Diözesanverbandes sind berufliche Weiterentwicklungen möglich.³⁹ Auch in der gesamt-kirchlichen Sorge für die Einheit der Kirche und die Orientierung an der Schalom-Vision sind Einsatzmöglichkeiten vorstellbar.

Die Sorge um die Einheit der Kirche gehört zu den Aufgaben, die in der Kirche eine eigene Gruppe von Berufen, insbesondere die der Bischöfe und ihrer Vertreter wie z.B. der Archidiakone und Auxiliarbischöfe, hervorgebracht hat. Bei der Ausdehnung der meisten deutschen Diözesen und der hohen Komplexität der unterschiedlichen Aufgaben benötigen die Bischöfe auch heute in ihren Diözesen berufliche Helfer, die sie in der Sorge um die Einheit unterstützen. Die Dekane, als diözesane Gebietsverantwortliche nehmen diese Aufgabe seit alters her wahr. Möglicherweise öffnet die Kirche in Zukunft Wege, um einer Heimleitung, die über Jahre in ihrer Arbeit gezeigt hat, dass sie das Charisma der Zusammenführung unterschiedlicher Berufsgruppen, der Sorge um hilfebedürftige Menschen, der Kontaktpflege mit außerkirchlichen Institutionen und Gruppen, der christlichen Inspiration einer Einrichtung gezeigt hat, auch das Amt eines Dekans/einer Dekanin anzutragen? Wäre es nicht ein großer Gewinn, wenn auch diese Erfahrungen und Charismen in einem übergeordneten Amt

³⁹ Auch innerhalb der Sozialberufe ist ein horizontaler Wechsel z.B. aus dem Arbeitsfeld der Altenhilfe in das Arbeitsfeld der Behinderten- oder Jugendhilfe in der Regel nur auf Basis einer völligen Neuqualifizierung möglich. Durch diese hohen Hürden werden Personen in ihren Berufsfeldern praktisch 'gefangen'. Eine berufliche Neuorientierung, z.B. nach den ersten Berufserfahrungen oder in der Lebensmitte ist in der Regel mit hohem Qualifizierungsaufwand verbunden. Dies ist inzwischen als Vermittlungshemmnis in einem sich dynamisch entwickelnden Arbeitsmarkt erkannt.

der Einheit zum Tragen kämen? Das Kirchenrecht bestimmt, dass jeder männliche Katholik zum Papst gewählt werden kann. (Can 332, CIC 1983) Das bedeutet in einer wertschätzenden Sichtweise, dass prinzipiell auch der Leitung eines katholischen Altenheimes zugetraut wird, dieses verantwortungsvolle Amt der Einheit auszuüben. Daraus könnte man mutig folgern, dass man diesen Personen bei entsprechender Begabung auch Zuständigkeiten für die kirchliche Einheit in kleineren kirchlichen Verantwortungskreisen zutrauen könnte.

Von solchen Vorstellungen ist die derzeitige berufliche Ordnung in der Kirche noch weit entfernt. Aber angesichts der absehbaren und stellenweise bereits wahrnehmbaren Mangelsituation bei der Besetzung von Leitungspositionen in der Kirche wäre es an der Zeit, wahrzunehmen, dass die Leitungskräfte in der Caritas eine bisher unbeachtete Ressource an geschulten kirchlichen Führungspersönlichkeiten bilden. Sie könnten als Fach- und Führungskräfte in der Sorge um *Schalom* auch in der Gemeinde-, Dekanats- oder Bistumsebene Leitungsaufgaben übernehmen. Mit der Flexibilisierung und Öffnung der Zugänge in Leitungspositionen der Kirche wäre in unübersehbarer Weise deutlich gemacht, dass alle Berufe in der Kirche zum Gesamten etwas beitragen können, dass in allen Berufsgruppen Persönlichkeiten begnadet sind, die Einheit der Kirche besonders zu fördern und ihre Botschaft in besonders glaubwürdiger Weise zu repräsentieren.

Berufliche Mobilität in der Kirche ist ein Bedürfnis auf allen beruflichen Ebenen. Was Aschenbrenner vor 40 Jahren für die evangelischen Berufe in der Gemeindearbeit feststellte, könnte auch noch heute für berufliche Laufbahnen im katholischen Gemeindedienst gelten: „Der Anreiz und Wunsch, seinen Beruf in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und Tätigkeitsfeldern auszuüben, nimmt zu. Es wird der Kirche nur gelingen, ihre Mitarbeiterberufe zu profilieren, wenn sie an dieser Entwicklung teilhaben. Durch die verengte Struktur ihrer Ausbildung und die fehlende staatliche bzw. gesellschaftliche Anerkennung haben z.B. die Gemeindemitarbeiter keine Möglichkeit, in einem anderen als dem kirchlichen Arbeitsfeld tätig zu werden, wenn sie nicht eine ganz neue Berufsausbildung beginnen.“⁴⁰ Hier könnte mit der Ermöglichung von Ausbildungswegen, die modular auf die Qualifizierung zur Heimleitung angerechnet werden können, schon innerkirchlich Bewegung ermöglicht werden.⁴¹ Manche Berufsmüdigkeit von Mitarbeitenden in Kirchengemeinden könnte auf diese Weise in Wertschätzung ihrer bisher erworbenen Kompetenzen durch eine neue berufliche Aufgabe in der Caritas aufgelöst werden.

Eine Orientierung am Paradigma der *Schalom*-Sorge könnte auch die Durchlässigkeit in andere, nicht leitende Berufe in der Kirche befördern. Wie oben dargestellt,⁴² funktionieren innerhalb der Kirche mindestens zwei, fast gänzlich von einander geschiedene Personalmärkte.

⁴⁰ ASCHENBRENNER/BUTTLER 1970, S. 52.

⁴¹ Die deutschen Bischöfe sehen auch in anderen Berufsgruppen in der Kirche die Situation 'beruflicher Sackgassen'. Sackgassen'. Wachsende Berufs- und Lebenserfahrung von Frauen und Männern im pastoralen Dienst lassen diese nach Einsatzfeldern fragen, in denen ihre Charismen wie die inzwischen erworbenen Kompetenzen sinnvoll zum Einsatz kommen – Unterscheidungen zwischen gemeindlichen und kategorialen, überpfarrlichen Einsatzfeldern für die Berufsgruppen der Laien im pastoralen Dienst werden dann oft in den Hintergrund gestellt.“ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2004, S. 17.

⁴² Vgl. Kap. .0. Ein Berufliches Nebeneinander mit Folgen.

Für den Beruf der Heimleitung hat dies eine besondere Bedeutung. Zwar ist die Berufszufriedenheit innerhalb der Pflegeberufe in der Kirche gut, aber dennoch werden die Pflegeberufe zu den „Risikoberufen“ und den „Berufen mit begrenzter Tätigkeitsdauer“⁴³ gerechnet. Das bedeutet, dass viele Berufstätige aus gesundheitlichen Gründen ihre Beschäftigung vor dem Eintritt in das Ruhestandsalter aufgeben müssen. Wie oben beschrieben, reichen jedoch die um den Kern der Altenpflege gruppierten Tätigkeiten auch in den liturgischen, seelsorglich-begleitenden, katechetischen und gemeindeaufbauenden Bereich hinein.⁴⁴ Deshalb kann sich die Heimleitung zum Anwalt ihrer Mitarbeitenden machen, um ihnen innerhalb der Berufe in der Kirche neue Beschäftigungschancen zu ermöglichen. Angesichts der hohen körperlichen Belastungen der Pflegekräfte in ihren Einrichtungen hat die Kirche auch eine Verantwortung, ihnen horizontale berufliche Bewegungen in angrenzende kirchliche Arbeitsfelder zu ermöglichen. Und könnten diese Arbeitsfelder nicht auch von der Expertise erfahrener Pflegekräfte profitieren? Unter dem gemeinsamen Ziel der *Schalomsorge* wären hier ganz neue berufliche Wege in der Kirche denkbar. Die Institutionen der beruflichen Fort- und Weiterbildung in der Kirche könnten hier neue Aufgaben der beruflichen Beratung und Bildung erschließen. Weshalb sollte z. B. eine in der Pflege tätige Mitarbeiterin nicht, wenn die gesundheitlichen Belastungen für sie zu hoch werden, bei entsprechendem Interesse und Vorbildung einen Besuchsdienst der Gemeinde organisieren oder Fortbildungen in Sterbebegleitung und Angehörigenarbeit mitgestalten? Die Beschäftigungsmöglichkeiten in den Gemeinden müssten auf solche neuen (Teilzeit-) Mitarbeiterinnen neu ausgerichtet werden.⁴⁵ Die Modularisierung von Aus- und Weiterbildungswegen kommt diesem Anspruch entgegen. Im Bereich der Altenhilfe erworbene Kompetenzen in Gesprächsführung, Konfliktlösung, ritueller Gestaltung u.a.m. könnten auf die Ausbildung in gemeindliche oder kategoriale Arbeitsfelder anerkannt werden. In der Personalentwicklung und den regelmäßigen Mitarbeitendengesprächen müssten evtl. horizontale berufliche Weiterentwicklungswünsche rechtzeitig angesprochen und gefördert werden.

5 Auswahlverfahren

Die Auswahl von Leitungspersonen ist mit der Machtfrage eng verknüpft. Denn dabei werden Fragen verhandelt wie nach der Politik, die in kommenden Jahren die Leitung der Ein-

⁴³ JAHN/ULBRICHT 2008. Weniger dramatisch sieht dies

⁴⁴ Frauke Jahn und Sabine Ulbricht verweisen auf die hohe Bedeutung innovativer Produkte bzw. Dienstleistungen und eine ausgeprägte Orientierung am Kundennutzen für den Bestand von Unternehmen und Organisationen. Nicht ein einzelnes Produkt würde vom Kunden abgefragt, sondern die Lösung für ein ganzes Problem. Deshalb seien ganzheitliche Versorgungsansätze nicht nur im Gesundheitswesen gefragt. Zudem ermöglichten diese Ansätze altersgerechte Tätigkeits- und Berufswechsel in unterschiedlichen beruflichen Laufbahnen. „Verallgemeinert beinhaltet dieser Ansatz den Gedanken, dass ein Unternehmen nicht ein einzelnes Produkt oder eine singuläre Dienstleistung anbietet, sondern ein auf die Nachfrage bezogenes komplettes Serviceangebot.“ JAHN/ULBRICHT 2008, S. 35.

⁴⁵ Ellen Eidt hat für den evangelischen Bereich festgestellt, dass angesichts knapperer Ressourcen und eines dünner werdenden Netzes der Hauptberuflichen in der Kirche multiprofessionelle Teams und Netzwerke [...] weit größere Handlungsfelder abdecken müssen als bisher. „Deshalb sollten die Zugänge zum Diakonat eher noch breiter angelegt werden. [...] jenseits der weiterhin bestehenden Spezialisierungsnotwendigkeiten [werden] in Zukunft vor allem Vernetzungs- und Grenzüberschreitungskompetenzen im Bezug auf unterschiedliche soziale Bezugssysteme an Bedeutung gewinnen.“ EIDT 2011, S. 137f

richtung bestimmen soll oder dem Stil des Leitungshandelns. Wenn der Träger einer Einrichtung sich an der Logik des *Schalom* orientiert, wird er das Einstellungsverfahren nicht primär zu einer Machtfraße stilisieren, sondern ein Auswahlverfahren so gestalten, dass bereits im Ablauf die Ausrichtung auf den *Schalom* zum Tragen kommt. Dies bedeutet zum Beispiel, auch in der Auswahl von Leitungskräften statt einer 'heimlichen' eine dialogische Entscheidungskultur zu fördern. Denn 'gutes Leben' bedeutet heute, wie die Aufstellung von Martha Nussbaum zeigt,⁴⁶ unter anderem die Möglichkeit, auf die eigenen Lebensverhältnisse einwirken zu können, Verantwortung zu übernehmen und sich am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen - nicht zuletzt an der Gestaltung der Arbeitswelt. Auch die kirchliche Soziallehre sieht in der Übernahme von Verantwortung und Beteiligung an Entscheidungen eine wichtige Form der Ausbreitung der Herrschaft Gottes. Trotz der wachsenden Komplexität und damit der Schwierigkeit, die Tragweite von Entscheidungen richtig einzuschätzen, bekräftigte Papst Paul VI. die Notwendigkeit, „daß immer mehr Menschen an der Vorbereitung von Entscheidungen, an den Entscheidungen selbst und an deren Ausführung beteiligt werden.“ Er forderte dazu auf „neue, dem heutigen Leben angepaßte Formen einer echten Volksherrschaft“ zu entwickeln, „die dem einzelnen Menschen Möglichkeit zur Information und zur Meinungsäußerung geben und ihn auch zur Übernahme von Verantwortungen verpflichten“. Und er sah diese Formen im Dienste der Stiftung von Gemeinschaft und Einheit: „Auf diese Weise verwandeln sich lose Menschengruppen allmählich in Partnerschaften und Lebensgemeinschaften.“⁴⁷ In der Beteiligung der Mitarbeitenden an der Auswahl von Führungskräften⁴⁸ zeigt sich deshalb der Reifegrad der Dienstgemeinschaft.

Mitbeteiligung der Mitarbeitenden bei der Besetzung von Leitungsstellen wird heute bereits in einigen großen Wirtschaftsunternehmen praktiziert. Die Mitarbeiter eines Bereichs haben das Recht, Neueinzustellende oder Personen, die befördert werden, zu befragen und zu bewerten. Ein Recht an der Mitbeteiligung bei der Besetzung von Leitungsstellen sieht die kirchliche Mitarbeitervertretungsordnung derzeit nicht vor. Aber sie schränkt den Dienstgeber nicht ein, die Mitarbeitenden in ein Besetzungsverfahren der Stelle der Heimleitung aktiv einzubinden. Einzelne Dienstgeber in der Caritas haben hierfür schon Formen entwickelt.

Die Apostelgeschichte überliefert darüber hinaus eine weitere im Zusammenhang mit einer Amtsbesetzung interessante Praxis. Nachdem der Apostel Judas als Verräter aus dem Apostelkreis der 'Zwölf' ausgeschieden war, galt seine Position als vakant. Sie musste neu besetzt werden. Denn damit sollte die jesuanische Zeichenhandlung, mittels der Auswahl der 'Zwölf' die 12 Stämme Israels zu repräsentieren und die Erneuerung Israels sichtbar zu machen, lebendig bleiben. Das Auswahlverfahren wird im ersten Kapitel der Apostelgeschichte (1,15-26) in zwei Schritten geschildert. Zunächst erfolgt die Bestimmung derjenigen, die für dieses Amt geeignet sind. Es ergeben sich zwei Kandidaten, die den Anforderungen gleichermaßen

⁴⁶ Vgl. 12.7 . Schalom als gutes Leben für alle und Lebensqualität.

⁴⁷ Vgl. PAUL VI. 1977, S. Nr. 47.

⁴⁸ Die Beteiligung aller Betroffenen an der Besetzung eines wichtigen Amtes zeigt sich schon in der Praxis der Urgemeinde (Apg 1,15). Die Reduktion von Beteiligungsmöglichkeiten an der Entscheidung über die Besetzung von Leitungsämtern kann als Eindringen der Logik der Ehre in die Kirche verstanden werden.

entsprechen. In der zweiten Phase des Verfahrens ermitteln die Apostel durch ein Losverfahren den endgültigen Nachfolger. Oberflächlich betrachtet sieht das Losverfahren wie eine Verlegenheitsgeste aus. In der Rahmung durch Gebet und Anrufung des Heiligen Geistes zeigt sich jedoch der Glauben, dass in diesem Verfahren Gott seine Wahl trifft. Nachdem die Jünger sich gemeinsam um eine vernünftige Auswahl bemüht haben, erkennen sie, dass nun eine Wahl ansteht, die nicht mehr mit Vernunftgründen entschieden werden kann. Sie wählen das Losverfahren als Chance, 'Gott ins Spiel kommen zu lassen.'

Was stünde dem entgegen, auch bei kirchlichen Besetzungsverfahren angesichts von gleichwertigen Bewerbungen das Los sprechen zu lassen? Der entscheidende Einwand wäre, dass man eine magische Praxis aufgreift, die einem vernünftig-aufgeklärten Glauben nicht angemessen sei. Dem könnte entgegengehalten werden: Die Vernunft muss in einem solchen Verfahren zum Zuge kommen. Sie kann allerdings an ihre Grenzen kommen, wenn ähnlich geeignete Personen zur Verfügung stehen und das Auswahlgremium sich nicht sicher ist, welche am besten geeignet ist. Statt dass am Ende die 'mächtigere' Seite eine Entscheidung herbeiführt, könnte ein Losverfahren - gerahmt durch Gebet und Anrufung des Heiligen Geistes - ein Zeichen des Vertrauens in Gottes Mitwirkung bei der Besetzung von Ämtern in seiner Kirche sein.

6 Berufseinführung

In den vorhergehenden Kapiteln wurde verdeutlicht, dass die Heimleitungen der katholischen Altenheime zentrale Bereiche des kirchlichen *Schalom*-Auftrags verantworten. Sie tun dies nicht allein auf eigenen Antrieb, sondern offiziell im Auftrag der Kirche. Sie üben deshalb - zunächst im soziologischen Sinne - ein Amt in der Kirche aus.⁴⁹ Zum Amt gehört die Übertragung des Amtes in einer Zeremonie. An der Gestaltung der Zeremonie ist ablesbar, welche Bedeutung die Amtsübernahme für die Institution hat. Die derzeitigen Formen der beruflichen Einführung der Leitungen katholischer Altenheime zeigen nicht deutlich, dass diese als Leitungskräfte zentral in die Umsetzung des *Schalom*-Auftrags eingebunden sind. Gerade in der für den einzelnen Mitarbeitenden, die Einrichtung und ihre Umwelt bedeutenden Form eines Amtswechsels sollte dies in angemessenen rituellen Formen zum Ausdruck kommen.

Leitung bedarf der Legitimation, um anerkannt zu werden und Autorität ausüben zu können. Die Frage, wie die Leitungsgewalt der Heimleitung sichtbar 'etabliert' wird, ist deshalb nicht nebensächlich. Sie hat sich, sofern Heimleitung ein Beruf in der Kirche sein soll, daran zu orientieren, wie Jesus und die Urgemeinde Herrschaft legitimiert haben. Traditionell wird die Legitimation von Leitungsgewalt in der Kirche in der Theologie des geweihten Amtes behandelt. In der Kirche wird Leitungsgewalt durch den Weiheakt äußerlich sichtbar 'etabliert'. Wobei zu unterscheiden ist zwischen der einmaligen Einführung in das kirchliche Leitungs-

⁴⁹ „Amt, *office*, Berufsposition und Berufstätigkeit in einer formellen oder bürokratischen Organisation, unter den Rollenerwartungen, nur im Namen der von der Leitung der Organisation delegierten Autorität zu handeln (vgl. Amtsautorität), für alle zugänglich zu sein, niemanden zu bevorzugen oder zu benachteiligen.“ FUCHS-HEINRITZ 2011, S. 30.

amt im sakramentalen Weiheakt und nachfolgenden Einführungen in bestimmte Funktionen, wie z.B. das Pfarramt, durch eigene nichtsakramentale Zeremonien.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Theologie des Weihamtes kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Es wurde jedoch gezeigt, dass die kirchlichen Ämterstrukturen bis heute in verschiedener Hinsicht eine Logik der Ehre weitertransportieren, die vom Evangelium überholt wurde. Deshalb hat Papst Franziskus den Klerikalismus als „Mangel an Reife und christlicher Freiheit“⁵⁰ bezeichnet. Er verortet die Ursache des Klerikalismus nicht einseitig bei den Amtsträgern, sondern erkennt eine „sündige Komplizenschaft: Der Pfarrer klerikalisiert, und der Laie bittet ihn höflich, ihn zu klerikalisieren, weil es sich im Grunde für ihn als bequemer erweist.“⁵¹ Hier wird deshalb nicht vorgeschlagen, die Heimleitungen in das traditionelle Weiheamt hineinzuholen, indem z.B. der Diakonat der Frau gefordert wird, um Frauen und Männer in der Heimleitung gleichermaßen in das kirchliche Amt einzugliedern. Die Gefahr, dass sich dadurch nur die Klerikalisierung fortsetzt, ist groß.⁵² Hier soll deshalb, unabhängig von der üblichen Diskussion um die Zulassung zum Weiheamt, zunächst gefragt werden, was eine der Vision des *Schalom* entsprechende, sinnvolle Einführung in die berufliche Rolle der Heimleitung sein könnte. Wie kann ein caritativer Leitungsberuf so vor der Öffentlichkeit legitimiert und etabliert werden, dass seine Verantwortung als gesamtkirchliche Verantwortung sichtbar wird?

Die Weihe ist nicht die einzige Form der Einführung in eine kirchliche Leitungsaufgabe. Die derzeitige Praxis unterscheidet zwischen Weihehandlungen für kirchliche Ämter, Beauftragungen für Dienste in der Gemeindepastoral, der Verleihung einer *Missio* für die Erteilung des Religionsunterrichts und Einführungen für leitende Mitarbeitende unterschiedlicher Berufe in der Kirche. Um den zahlreichen Aufgaben, die Laien inzwischen in der Kirche wahrnehmen, gerecht zu werden, wurde das eigene Institut der Beauftragung geschaffen. Die kirchliche Beauftragung soll gegenüber der Öffentlichkeit signalisieren, dass eine Person ausdrücklich im Auftrag der Kirche tätig ist. Besonders dort, wo kirchliche Aufgaben in nicht-kirchlichen Institutionen wahrgenommen werden, wird durch Beauftragungen deutlich gemacht, dass auch Laien im amtlichen Auftrag der Kirche bestimmte Tätigkeiten, wie die der Religionslehre, der Krankenhaus-, Gefängnis-, Behinderten- oder Polizeiseelsorge wahrnehmen. Die Deutsche Bischofskonferenz hat dies am Beispiel der Krankenhausseelsorge wie folgt formuliert: „Der einzelne Krankenhausseelsorger ist durch die kirchliche Beauftragung gegenüber dem Krankenhaus legitimiert. In einer offiziellen Einführung durch einen Beauftragten des Bischofs wird dem Seelsorger die kirchliche Beauftragung überreicht. Zu dieser Einführung sollten die Leitung, die Mitarbeiter und die Patienten des Krankenhauses einge-

⁵⁰ FRANZISKUS 2013a, S. 4.3.

⁵¹ FRANZISKUS 2013a, S. 4.3.

⁵² Daran denkt wohl auch Papst Franziskus, wenn er sagt: „Die Frauen in der Kirche müssen aufgewertet, aber nicht 'klerikalisiert' werden. Wer an Frauen als Kardinäle denkt, leidet ein wenig an Klerikalismus.“ FRANZISKUS 2013b.

laden werden.“⁵³ Da diese Form auf die Entsendung in nichtkirchliche Institutionen ausgelegt ist, passt sie nicht zur Einführung in eine caritative Leitungsaufgabe.

Ähnliches gilt für die sogenannte 'Missio', mit der ReligionslehrerInnen gegenüber den Staatlichen Schulämtern bescheinigt wird, dass sie im Auftrag der Kirche lehren. War bis vor wenigen Jahren die Übergabe der Missio ein eher formaler Akt im kleinen Rahmen, sind inzwischen Formen der feierlichen Übergabe der Missio durch den Bischof im Rahmen eines Pontifikalamtes entstanden. Durch den 'weihevoll-feierlichen' Akt der Übergabe wird die Bedeutung der Missio als Teilhabe an der Sendung der Kirche unterstrichen. Allerdings steht schon von der Wortwahl her auch hier der Charakter einer Mission 'nach aussen' in das staatliche Schulsystem hinein im Vordergrund. Auch gemeindliche liturgische Aufträge, wie die des Kommunionhelfers oder Lektors werden durch bischöfliche Beauftragungen, die oft an das Absolvieren bestimmter Ausbildungen gebunden sind, legitimiert. In der caritativen Leitungsaufgabe geht es jedoch um ein weiteres Tätigkeitsfeld.⁵⁴

Vergleichbare, der Situation angepasste Formen der Sendung, Beauftragung und Einführung der Leitung eines katholischen Altenheimes gibt es bisher nicht in einer von der Kirche offiziell anerkannten Form. Ein bischöfliches Dekret ist derzeit noch nicht üblicher Bestandteil solcher Einführungen. In einzelnen Caritasverbänden und Ordensträgerschaften sind allerdings förmliche Einführungen in die Leitung einer Einrichtung bereits ritualisierte Praxis.

Gegenüber einer feierlichen und symbolisch aufgeladenen Einführung zum Dienst Eintritt wird eingewandt, dass mitunter in der Probezeit festgestellt wird, dass eine dauerhafte Anstellung nicht infrage kommt. Durch die Wiederholung einer aufwendigen Feier in relativ kurzen Zeitabständen wird diese in ihrem Ausdruck beeinträchtigt. Deshalb gehen viele Träger dazu über, Einführungsfeiern relativ klein zu halten. Stattdessen wird die Verabschiedung der scheidenden Heimleitung in der Regel als Ausdruck der Dankbarkeit und Wertschätzung in einem größeren Rahmen gefeiert. Häufig kann die nachfolgende Heimleitung bereits im Rahmen dieser Feier vorgestellt werden.

Um diesem Einwand zu begegnen, erscheint es sinnvoll, nach einer in kleinem Rahmen (bzw. bei der Verabschiedung des Vorgängers) erfolgten Übergabe der Leitungsaufgabe zunächst eine Zeit der Einarbeitung und Einführung folgen zu lassen. Erst am Ende dieser Stabilisierungsphase, die durchaus ein bis drei Jahre dauern könnte, würde dann eine feierliche Einführung der Heimleitung in den Schalom-Auftrag der Kirche erfolgen. Die Einführungsphase

⁵³ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 1998, S. 33.

⁵⁴ Der Schweizer Theologe Walter Kirchschräger übt eine grundlegende Kritik an der wachsenden Zahl von Beauftragungen zu seelsorglichen Diensten in der Kirche. Er sieht in ihnen ein halbherziges und für die Amtsauffassung der Kirche insgesamt schädliches Vorgehen. Die Ausstattung von Laien mit allen erdenklichen Zusatzvollmachten ohne die verbindliche Zusage des Geistes durch Gebet und Handauflegung geschehe nur, um ein 'Amt' zu stützen. In Wahrheit werde es dadurch unterminiert, weil erkennbar sei, dass vieles, was dem geweihten Seelsorger vorbehalten sei, vom nicht geweihten Seelsorger oder von der Seelsorgerin nicht nur ebenfalls getan werden kann, sondern vor allem auch getan werden darf. Und das bedeute, es sei theologisch möglich. Dann stelle sich aber nicht nur die Frage nach Ort und Legitimation der Abgrenzung. Hier geht es nach Kirchschräger um das theologische Profil des verbindlich beauftragten Dienstes im Ganzen. KIRCHSCHRÄGER 2002.

könnte auch, je nach religiösem/theologischen Bildungsstand, zu einer Vertiefung der Theorie und Praxis kirchlicher Arbeit genutzt werden. Am Ende dieser Phase sollte jedoch eine explizite kirchliche Einführung in den Dienst am *Schalom* erfolgen, der einen Meilenstein in der Berufsbiografie markiert und in einer liturgischen Form begangen wird.

Als Voraussetzung der folgenden Vorschläge zur Gestaltung einer solchen Feier sollten zunächst alle leitenden Tätigkeiten bzw. direkt an den Bischof gebundenen Berufe in der Kirche im soziologischen Sinne als 'amtliche' Berufe in der Kirche zu betrachtet werden. Damit wäre die theologisch fragwürdige Unterscheidung zwischen Ämtern und Diensten aufzugeben. Die Amtseinführungen würden dann primär die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Ämter als Dienst zum Ausdruck bringen.

Mit der Einführung in die Leitung eines katholischen Altenheimes sollte zum Ausdruck kommen, dass diese Aufgabe auf ein höheres, religiöses Ziel gerichtet ist. Deshalb ist ein gottesdienstlicher Rahmen angemessen. Dabei sollte bedacht werden, dass Form und Inhalte einer solchen Feier sowohl gegenüber den Mitarbeitenden und BewohnerInnen als auch gegenüber der christlichen Gemeinde und der Zivilgemeinde das Bewusstsein für die Verfolgung der *Schalom*-Vision stärken und fördern. Bei der Einführung in Tätigkeiten und Aufgaben bzw. bei der Verabschiedung aus denselben wird die Wertigkeit und Bedeutung eines Berufs symbolisch dargestellt. Je 'ehrentvoller' eine Tätigkeit angesehen ist, desto aufwendiger sind die Zeremonien der Einführung in die Tätigkeit bzw. das Amt. Sie gelten nicht allein der Ehre dessen, der die Aufgabe übernimmt und dessen, der sie überträgt. Sie dienen auch zur öffentlichen Darstellung der Bedeutung der übernommenen Aufgabe für die Gemeinschaft im besonderen bzw. Gesellschaft im allgemeinen. Die Gefahr der Hintanstellung der alleinigen Ehre Gottes gegenüber dem sich in diesen Momenten bemerkbar machenden Ehrbedürfnis der Organisation und von Einzelpersonen ist zu berücksichtigen. Dies kann zum Beispiel durch die Bestimmung des Kreises der Eingeladenen erfolgen. Als Versammlung von alten und jungen, rüstigen und gebrechlichen Personen, Mitarbeitenden und BewohnerInnen, Gemeindemitgliedern und Zugehörigen wird die auf die ganze Menschheit gerichtete Vision symbolisch dargestellt. Durch die Anwesenheit eines Vertreters des Bischofs wird der Zusammenhang mit der Gesamtkirche zum Ausdruck gebracht.

Auch in den symbolischen Elementen, wie zum Beispiel der Übergabe einer Bibel, die an das Fundament des beruflichen Auftrags der Heimleitung erinnert, wird der Versuchung einer 'Ehrung' im ständischen Sinne gegengesteuert. Im Bistum Würzburg wird der neuen Heimleitung neben einer Bibelausgabe auch ein Exemplar des Qualitätshandbuches der Einrichtung übergeben. Damit wird an den spezifischen Auftrag der Heimleitung erinnert, den *Schalom*-Auftrag im Alltag der Pflege sicherzustellen. Als Symbol für die Gesamtaufgabe der Leitung könnte statt oder neben dem Qualitätshandbuch auch der Generalschlüssel überreicht werden. Weitere Symbolgegenstände könnten den spezifischen Charakter dieser Aufgabe verdeutlichen. Denkbar wäre zum Beispiel die Übergabe eines Bildes oder einer Statue der Patronin, beziehungsweise des Patrons des Hauses, als 'Lebensvorbild' für die neue Aufgabe. Die Übergabe einer künstlerisch gestalteten Fußwaschschüssel, könnte an den täglichen

Dienst der Fußwaschung in der Überlieferung Jesu erinnern. Die Überreichung eines Kreuzes als Zentralsymbol des Christentums erinnert an die aus der Nachfolge Jesu zu meisternde Aufgabe der Annahme von Leid und Tod in der Einrichtung. Auch eine Ikone könnte einen wichtigen Aspekt der Leitung des Hauses präsent machen. Wenn VertreterInnen der verschiedenen Berufsgruppen und Arbeitsfelder in die Übergabe der Symbole eingebunden sind, wird auch ihnen eine Erinnerung und Vergewisserung des eigenen Auftrags ermöglicht.

Im Gottesdienst wird für die neue Hausleitung gebetet, dass der Geist Gottes sie in ihren Aufgaben leitet. Auch der Dank dafür, dass eine neue Leitung für das Haus zur Verfügung steht und dafür, dass allen im Hause Mitwirkenden die Möglichkeit gegeben ist, am Reich Gottes mitzuwirken, sollte zum Ausdruck kommen. Im Gottesdienst kann auch eine selbstverpflichtende Zusage der Leitung gegeben werden, sich an die Regeln des Hauses und des Trägers zu halten (Leitbild und Qualitätsmanagement) und den BewohnerInnen und Mitarbeitenden mit Achtung und Wertschätzung, mit Verständnis und Förderung zu begegnen. Eine solche Verpflichtung könnte durch die Zusage der Mitarbeitenden erwidert werden, der neuen Leitung ebenfalls mit Achtung und Wertschätzung zu begegnen und sie durch engagierte Mitarbeit, ein offenes Wort in kritischen Situationen und die Übernahme eigener Verantwortung zu unterstützen.

Das zentrale Element einer solchen Einführungszeremonie sollte der Segen sein. Dies gründet in seiner besonderen Nähe zur Logik des *Schalom*. Dies soll hier kurz im Anschluss an die Untersuchung zur „Theologie des Segens“⁵⁵ von Magdalene L. Frettlöh beschrieben werden. Die Autorin stellt fest, dass die Weihe und die Segnung auf gegensätzlichen Weltverständnissen beruhen. Während die Weihe zum Ausdruck bringe, dass heilige Menschen durch heilige Riten Profanes in Heiliges verwandeln, folge die Segnung der gegenteiligen Denkrichtung: Durch den Segen wird etwas Heiliges zum alltäglichen Genuss und Gebrauch freigegeben: „Erst durch den Segensspruch werden die Güter gebrauchsfähig und genießbar. Denn als Eigentum Gottes sind sie heilig. Die Begegnung mit der Heiligkeit Gottes aber ist für Menschen lebensgefährlich.“⁵⁶

Frettlöh baut ihre Argumentation auf der Feststellung der biblischen Schöpfungstheologie auf: „Siehe es war gut“ und kommt deshalb zu der Feststellung: „Nichts von dem, was Gott uns zum Leben zuwendet, müssen wir ihm weihen, denn es gehört ihm bereits und ist deshalb schon heilig. Die Heiligkeit des Geschöpflichen macht seinen natürlichen Status aus, den es nur durch menschlichen Mißbrauch verlieren kann. Darum bedarf nicht das, was wir gebrauchen und genießen, der Heiligung, sondern wir als seine ‚VerbraucherInnen‘ bedürfen ihrer. Im Sprechen der Beracha [hebräisch = Segen, HH] anerkennen wir die Heiligkeit Gottes und alles Geschaffenen und entsprechen ihr.“⁵⁷

⁵⁵ FRETTLÖH 2002.

⁵⁶ FRETTLÖH 2002, S. 391 Sie ist lebensgefährlich, weil der Mensch der unendlichen Wucht der Herrlichkeit Gottes, seiner *kabod*, wie er sie in der Schöpfung geoffenbart hat, nicht gewachsen ist.

⁵⁷ FRETTLÖH 2002, S. 391.

Dieses Denken entspricht der Logik des *Schalom*, welche im Gegensatz zur Logik der Ehre die Welt nicht in eine erhabene, reine und heilige Welt gegenüber einer schmutzigen, sündigen und niederen Welt unterteilt. Sie widersetzt sich der Unterteilung der Welt in niedere, unehrenhafte Sphären gegenüber höheren, ehrenvollen Sphären. Denn die Ehre ist allein bei Gott, sie kann auf der Erde keine vertikalen Unterschiede mehr erzeugen. Mit der Segnung einer Person wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass eine Gemeinschaft, Gruppe oder Organisation die Gott geschenkten Begabungen, diese Person, ihre Charismen, für eine spezifische Aufgabenwahrnehmung in Anspruch, in Gebrauch nimmt. Sie setzt voraus, dass diese Person bereits geheiligt ist durch den Schöpfer, der sie ins Leben rief und mit Gottes Geist in der Taufe begabt hat. Mehr Heiligkeit kann ein Christ nicht empfangen. Insofern kann eine solche Segnung die Logik des *Schalom* bei der Übertragung einer Aufgabe in der Kirche zeichenhaft darstellen. Weil eine Segnung der hier dargelegten Logik des *Schalom* entspricht, erübrigt sich die Forderung nach einer als 'höherwertig' verstandenen Weihe für die caritativen Leitungsberufe.

Die Segnung zeigt als Ritus der Berufseinführung einer Heimleitung die grundsätzliche Anerkennung ihres Daseins und ihrer spezifischen Begabungen an. Die Dienstgemeinschaft der vorgesetzten Trägervorteiler und unterstellten Mitarbeitenden macht sich in der Segnung klar, dass diese Indienstnahme zur Leitung ein riskantes Unternehmen ist. Denn Gottes Beziehung zu einem Menschen und umgekehrt ist etwas Lebendiges, Wandelbares und nicht Durchschaubares. Mit dem Gebet für die Leitungsperson rufen die Mitarbeitenden⁵⁸ dieses Verhältnis in Erinnerung und bekräftigen ihr Vertrauen, dass Gott seine Heilszusagen auch in dieser Person wahr macht. In der Praxis Jesu ist die Segnung mit einer Handauflegung verbunden. (Mk 10,16; Lukas 24,50) Auch in der Apostelgeschichte findet sich ein häufige Verknüpfung von (Segens-) Gebet und Handauflegung (Apostelgeschichte 6,6; 13,3; 28,8). Es spricht insofern vom biblischen Befund nichts dagegen, den Segen anlässlich der Einführung in das Amt der Heimleitung mit einer Handauflegung zu verbinden. Segen und Handauflegung sollten durch die Vertretung des Bischofs gespendet werden, um die Einbindung in ein Netzwerk des Segnens in der Gesamtkirche deutlich zu machen. Auch Heribert Gärtner hat vor Jahren bereits mit Verweis auf den gemeindlichen Charakter von diakonischen Einrichtungen⁵⁹ festgestellt, dass es lebenslogisch sinnvoll wäre, "dem Leiter oder der Leiterin eines

⁵⁸ Besonders eindrücklich hat Papst Franziskus bei seiner ersten Ansprache nach seiner Wahl die auf dem Petersplatz versammelten Gläubigen um ihr Gebet für ihn gebeten. Dieses Gebet könnte auch als eine Segnung durch das Volk Gottes interpretiert werden.

⁵⁹ Gärtner sieht in einer einseitigen Überbewertung des Pfarrprinzips einen Grund für das Übersehen der Potenziale von Leitungskräften der Diakonie. In den Pfarreien würden immer noch die meisten finanziellen und personellen Ressourcen investiert, wobei man übersehe, dass diakonische Einrichtungen "Orte sind, an denen sich sehr viel gemeindliches und kirchliches Leben abspielt. Viele stationäre Einrichtungen sind faktisch Gemeinden, in denen sich die wesentlichen gemeindlichen Vollzüge - Martyria - Liturgia - Diakonia - Koinonia - nachweisen lassen. Der Ansatz dieser Gemeinde liegt eben nicht bei der sonntäglichen Gottesdienstversammlung, sondern bei der diakonischen Versammlung des alltäglichen Dienstes am (Über)leben. Vgl. GÄRTNER 1996, S. 15f. Doris D. Nauer betont in diesem Zusammenhang: "Erst im gleichstufigen Zusammenspiel von, 'Koinonia', 'Martyria', 'Liturgia' und 'Diakonia' konstituiert sich Kirchesein. Werden die vier Dimensionen in Einrichtungen, Diensten und Verbänden zumindest ansatzhaft sichtbar

Alten-oder Behindertenheims unter Gebet die Hände aufzulegen und ihn oder sie für seinen bzw. ihren Dienst zu beauftragen und somit sakramental auszurüsten.“⁶⁰ In eine ähnliche Richtung denkt der Schweizer Theologe Walter Kirchschräger, der sich auf den Befund der griechischen Bibel beruft: „So wie in der biblischen Zeit wird es in Zukunft verschiedene Dienste in den Kirchen des Ortes geben, die verbindlich, also durch Gebet und Handauflegung (nach der üblichen Diktion: durch Weihe) übertragen werden. Dies wird nicht nach Geschlecht und Stand geschehen, sondern nach Bedarf und Eignung, also nach dem Erweis einer Gnadengabe und deren Indienstnahme in der Kirche als dem Leib Christi zu dessen Aufbau und Wachstum.“⁶¹

7 Professionalisierungsrisiko

Ansichts der derzeit schwachen kirchlichen Anerkennung der pflegerischen, betreuenden und hauswirtschaftlichen Berufe und ihrer Leitungskräfte ist es nicht überraschend, dass diese weniger von der Kirche, sondern eher vom gesellschaftlichen Trend der Professionalisierung einen Zuwachs von Anerkennung, eine Erweiterung ihres beruflichen Spektrums, mehr Autonomie und nicht zuletzt eine bessere Bezahlung ihrer Tätigkeiten erwarten.

Auf der einen Seite spiegelt der Professionalisierungsdiskurs die allgemeine Spezialisierung und Aufwertung von Berufen. Für immer mehr Tätigkeiten erwartet man die Erledigung durch 'Profis', wie umgangssprachlich professionell Tätige bezeichnet werden. In diesem Sinne wird sich in einer komplexeren und immer mehr Wissen generierenden Welt der Trend zu beruflicher Qualifizierung und Akademisierung fortsetzen. Aber der Professionalisierungsdiskurs greift auch auf ein älteres Verständnis von Professionalität zurück, dass seine Wurzeln in der Logik der ständischen Ehre nicht verleugnen kann.

Dass es im Streben um Professionalisierung auch um Ehre gehen kann, zeigt sich zum Beispiel daran, dass Angehörige klassischer Professionen, wie Ärzte und Juristen, nicht entlohnt, sondern 'honoriert' werden. Die Ehrung beruht auf ihrer Bearbeitung von für das Gemeinwohl bedeutsamen Bereichen, wie Sinnstiftung (Priester), Gesundheit (Ärzte), Recht (Juristen). Die behauptete Interesselosigkeit braucht eine wirtschaftliche Absicherung, weshalb nach Combe die Amtsinhaberschaft eine klassische kontinentaleuropäische Lösung für dieses Problem war. In Ämtern bzw. quasi amtlichen Stellungen sieht Combe „eine Art von Eigentum“⁶². Sie hätten mit ihrem öffentlichen Charakter ihre Inhaber gegen den Druck privater Interessen abgeschirmt. Auch wenn die Gemeinwohlorientierung auf die Schalom-Vision hinweist, ist der 'amtliche Besitzstand' eher dem ständischen Denken zuzuordnen. Weitere Merkmale klassischer Professionen weisen ebenfalls auf eine Ehren-Logik hin. Professionen werden dadurch charakterisiert, dass sie an einen akademischen 'Wissenskorpus', eine Dis-

und spürbar, erhält Caritas trotz aller Unvollkommenheit eine nach innen und außen glaubwürdige christliche Identität und erweist sich als gelebte Form von Kirche in der Welt." NAUER 2012, S. 19.

⁶⁰ GÄRTNER 1996, S. 16.

⁶¹ KIRSCHSCHRÄGER 2002, S. ?? überprüfen!

⁶² COMBE/HELSPER 1996, S. 5.

ziplin angekoppelt sind.⁶³ Die Zahl der wissenschaftlichen Bereiche, die eine Sonderstellung eines Berufsstandes begründen könnten, sei dabei sehr klein. Diese Wissensbereiche „müssen jeweils einen zentralen Aspekt des menschlichen Lebens in der Gesellschaft betreffen. Die Beziehungen des Menschen zu Gott (Theologie), zu sich selbst (Medizin) und zu anderen Menschen (Recht) - dies war eine der Klassifikationen, die den Status einer sehr kleinen Gruppe von Professionen dadurch sicherten, daß sie die Abgeschlossenheit und zugleich Vollständigkeit der Zahl der Professionen bewiesen.“⁶⁴ Die Anbindung an eine Disziplin zeigt sich auch im Gebrauch einer für Außenstehende schwer verständlichen Fachsprache, die eine 'heimliche' Kommunikation der Professionellen sichert. Die Mitglieder einer Profession beanspruchen über den abschließenden und maximalen Wissensschatz für ihren Handlungsbereich zu verfügen. Dies drückt sich zum Beispiel darin aus, dass in ihrer Ausbildung die Arbeitsbereiche der untergeordneten Berufe Durchgangsstadien zur eigentlichen Profession sind. So muss ein Arzt in der Pflege 'hospitiert' haben und ein Priester den Beruf des Diakons 'durchlaufen' haben. Darin zeigt sich die professionstypische Hierarchisierung der Arbeit, die auch darin besteht, dass die jeweilige Leitprofession die Arbeit der anderen Berufe im System mit großer Autorität kontrolliert.⁶⁵

Berufe, die als Professionen angesehen werden, „schließen als Teil ihres Wesens ein bzw. setzen als Existenzbedingung voraus, eine Erlaubnis (Lizenz) zu haben, in einem gewissen Ausmaße von üblichen, alltäglichen Verhaltensweisen abzuweichen.“⁶⁶ Deshalb berufen sie sich auf eigene Berufsethiken und Berufsordnungen, die Grundsätze des beruflichen Handelns beschreiben. Verstöße gegen die Berufsordnung werden als Verstöße gegen die 'Berufsehre' von sogenannten 'Ehrengerichten' bearbeitet. Diese wiederum werden von den 'Kammern' als 'berufsständischen Vertretungen' eingerichtet. Neben der berufspolitischen Vertretung sind die 'Kammern' auch zuständig für die Erstellung der Berufsordnung, die die Vorbehaltsaufgaben des Berufs beschreibt und für die Mitglieder privilegiert.

Professionen zeigen damit die Merkmale einer 'Kaste', die 'Ehrenhandel' betreibt, hierarchisch aufgebaut ist und sich in 'Kammern' mit einer 'heimlichen' Fachsprache verbergen. Durch einen eigenen Ehrenkodex, eine eigene Gerichtsbarkeit und enge Zugangsvoraussetzungen schließen sie sich partikularistisch gegen andere Berufsgruppen und die Gesellschaft ab. In der Öffentlichkeit gelten die Angehörigen der klassischen Professionen als ehrbar, mächtig und reich. In historischer Betrachtung haben sich die Professionen lange gegen den Zugang von Frauen in ihre 'Kammern' gewehrt.

Professionen stehen deshalb im Verdacht, das eigene gute Leben doch höher zu schätzen als das gute Leben aller. So wird gerade in der Pflege diskutiert, ob die starke Gegenwehr der ärztlichen 'Standesvertreter' gegen die Möglichkeiten der Delegation und Substitution ärztlicher Tätigkeiten an Pflegende wirklich dem Wohl der Pflegebedürftigen oder den eigenen

⁶³ Vgl. COMBE/HELSPER 1996, S. 3.

⁶⁴ COMBE/HELSPER 1996, S. 5.

⁶⁵ Vgl. COMBE/HELSPER 1996, S. 12.

⁶⁶ SCHÜTZE 1992, S. 140.

Verdienstmöglichkeiten geschuldet ist. In der Perspektive einer auf der universalen Menschenwürde basierten Ethik, kann mit Recht gefragt werden, ob es 'Sonderethiken' für bestimmte Berufsgruppen bedarf.⁶⁷ Wohl gilt für bestimmte Berufsgruppen, dass sie mit bestimmten ethischen Fragestellungen häufiger konfrontiert werden als andere, aber ihre Lösungen können sich aufgrund von Quantitäten nicht in ihrer ethischen Qualität von denen anderer Berufsgruppen unterscheiden. Gerade bei den Berufen im Gesundheitswesen wird auch die Funktionalität des Professionsmodells in Zweifel gezogen.⁶⁸ Die Zweckmäßigkeit der mit ihm verbundenen Einrichtung von Pflegekammern wird auch vom Deutschen Caritasverband in Frage gestellt.⁶⁹ Insbesondere in der Hospizarbeit wird das Professionsmodell als hinderlich abgelehnt.⁷⁰ Dies sind, wenn man die wachsende Rolle der Sterbebegleitung auch in den Altenheimen betrachtet, ernst zu nehmende Stimmen.

Die Risiken der Übertragung solcher Modelle von Professionalität auf weitere Berufsgruppen in der Pflege oder Sozialarbeit sind im Blick. Die Risiken beruflicher Elitenbildung sind vor dem Hintergrund der Schalom-Vision nicht zu unterschätzen. Werden Wissensarbeit und Handarbeit in der Pflege weiter auseinanderdriften? Wird daraus eine stärkere Abwertung der Handarbeit resultieren? Wird es zu einer steileren Hierarchisierung von Fachpflege und Helferberufen kommen? Wird es möglicherweise auch zu einer stärkeren Grenzziehung zwischen 'geistlichen' Berufen und Pflegeberufen kommen?

Es wäre auch denkbar, dass man sich anderen gesellschaftlichen Trends ankoppelt, die der Logik des Schalom näher liegen. Denn auch die Berufssoziologie fragt sich, ob die Professionen „ein langsam an Bedeutung verlierendes Übergangsphänomen“ sind, „das der Entste-

⁶⁷ In der Logik seiner *Schalom*-Botschaft hat Jesus Berufsgruppen, die sich für gesellschaftlich besonders bedeutsam hielten, aber den Einsatz für das gute Leben verfehlten, hart kritisiert. Im Samaritergleichnis lassen der Priester und der Levit den unter die Räuber gefallenen Menschen liegen, um einer 'wichtigeren' Verpflichtung, dem Dienst im Tempel, zu folgen. Für den unter die Räuber Gefallenen halten sie sich nicht für zuständig. Sie haben sich damit gegenüber ihrer eigenen Berufsethik (z.B. des priesterlichen Ehrenkodex der Enthaltung von Kontakt mit Blut) nicht verfehlt. Sie müssen nicht mit dem Ausschluss aus ihrer Berufsgruppe rechnen. Aber, so die Pointe des Evangeliums, sie haben sich gegenüber der allgemeinen Verpflichtung, gutes Leben für alle in jeder Situation zu sichern, verfehlt. Die Verfolgung eines partikularen Verhaltenskodex kann nicht gegen den universalen Anspruch der Menschenwürde, in Anschlag gebracht werden.

⁶⁸ „Um den Schwächen einer tayloristisch organisierten sektoral gegliederten Gesundheitsversorgung begegnen und mehr Patienten- und Ergebnisorientierung erzielen zu können, werden international auf interprofessionelle Teams ausgerichtete Versorgungsmodelle favorisiert. [...] Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass keine Profession oder Institution allein in der Lage ist, den komplexen Problem- und Bedarfslagen der vorwiegend zu versorgenden Patientengruppen zu entsprechen und die nötigen mehrdimensionalen Versorgungsangebote vorzuhalten. Eine patienten- und ergebnisorientierte Gesundheitsversorgung verlangt vielmehr nach einem zielgerichteten und partnerschaftlichen Zusammenwirken verschiedener professioneller Akteure mit komplementären Sichtweisen, Wissensgrundlagen und Interventionen.“ EWERS 2012, S. 10.

⁶⁹ „Trotz der grundsätzlichen Sympathie für eine Verbesserung der Lage der Pflege und dem Bemühen der Pflegekräfte, an den die eigene Profession betreffenden Entscheidungen beteiligt zu sein, hält der Deutsche Caritasverband die Errichtung von Pflegekammern auf Länder- und auf Bundesebene bis auf Weiteres aber nicht für das Mittel der Wahl, die oben angesprochenen Schwächen des Pflegesystems erfolgreich zu bearbeiten.“ DEUTSCHER CARITASVERBAND 2013, S. 38.

⁷⁰ Vgl. SUSCHEK 2010, S. 178.

hungsphase der modernen Gesellschaft angehört“.⁷¹ Immerhin werde „spätestens mit den neuen Funktionssystemen des 20. Jahrhunderts - Massenkommunikation, Tourismus, Sport - unübersehbar deutlich, daß eine horizontale Vielfalt von Funktionssystemen entsteht, im Hinblick auf die auffällt, daß nur in einigen dieser Funktionssysteme eine Profession eine signifikante Rolle spielt.“⁷² Dies stelle die Professionssoziologie vor die Frage, entweder die Klasse der als Profession gedachten Berufe zu erweitern oder zu zeigen, dass Professionalisierung nur ein bestimmtes Lösungsmuster für spezifische Probleme in einigen Funktionssystemen ist. Dann wäre Professionalität als Problemlösungsmuster mit anderen Problemlösungsmustern der modernen Gesellschaft zu vergleichen, die auf das Moment der Professionalisierung einer strategischen Berufsgruppe im Prozess der Ausdifferenzierung eines Funktionssystems gerade verzichten.⁷³ Combe weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in einer Wissensgesellschaft der privilegierte Zugang zum Wissen, der für die klassischen Professionen konstitutiv war, heute weiter geöffnet ist und damit einzelnen Berufen die Sonderstellung, die sie auf ihren privilegierten Zugang zu Wissen zurückführten, entzogen wird.⁷⁴ Vieles spräche dafür, dass die Soziologie der Professionen ihre Fortsetzung und künftige Entwicklung in einer allgemeineren Theorie globaler, epistemischer Communities finden wird.⁷⁵ Auch Bernd Dewe schlägt vor „das Substantiv ‘Profession’ durch das der ‘Berufskultur’ auszutauschen, wohl wissend, dass sich gerade der Gesundheitsbereich aus den verschiedensten Berufskulturen zusammensetzt.“ Damit legt auch er den Akzent auf ‘berufskulturelles Wissen’. Damit ist „jenes Wissen gemeint, welches in der mit Aufgaben der Gesundheitsprävention, der Pflege, der Rehabilitation etc. vertrauten Berufskultur kursiert - oder genauer: dort konstruiert, tradiert und verändert wird.“⁷⁶ Diese Tendenz der Betonung des ‘Berufswissens’ statt des ‘Berufsstandes’ spiegelt sich unter anderem in den Initiativen der EU Kommission, die mit ihren Strategien demokratischere und offenere Berufsstrukturen verfolgt. In der Logik der Lissabon-Strategie lässt sich ‘gute Arbeit’ auch durch andere Mechanismen als die der klassischen Professionalisierung, die sich besonders in Deutschland erhalten haben, erreichen.⁷⁷

In den Debatten um die Professionalisierung von (Gesundheits-)berufen geht es nicht zuletzt um die Frage, ob ein Beruf ein besonderer Beruf ist. Diese Eigenschaften, so Conrad, „müssten im Anforderungsprofil, Leistungsprofil und hinsichtlich Eigenheiten der Branche oder bezüglich der Berufsausübung und des Berufsinhalts durch gravierende Unterschiede zu anderen Berufen zu erkennen sein.“⁷⁸ Wie oben gezeigt, sind die Berufe der Seelsorgenden und Pflegenden in ihren Kompetenzprofilen nicht allzu weit voneinander entfernt. Auch die Grenzen zwischen Pflege und Medizin sind bei näherem Hinsehen unschärfer, als die Vertre-

⁷¹ COMBE/HELSPER 1996, S. 6.

⁷² COMBE/HELSPER 1996, S. 8.

⁷³ Vgl. COMBE/HELSPER 1996, S. 9.

⁷⁴ Vgl. COMBE/HELSPER 1996, S. 19.

⁷⁵ Vgl. COMBE/HELSPER 1996, S. 20.

⁷⁶ DEWE 2006, S. 32f.

⁷⁷ In der Logik der EU-Kommission würden die Berufswechsel von Pflegenden in den Arztberuf (und umgekehrt) gegenüber den Vorstellungen der ärztlichen Standesorganisation deutlich erleichtert.

⁷⁸ Vgl. CONRAD 2014, S. 1??.

ter der ärztlichen Professionen glauben machen wollen.⁷⁹ Es wäre deshalb zu fragen, ob nicht nur für die Heimleitung, sondern für alle Berufe in der Kirche, die sich in einer Wissensgesellschaft des lebenslangen Lernens eröffnenden Möglichkeiten der horizontalen beruflichen Vernetzung und Kooperation tragfähiger sind als die trügerische Hoffnung, über das Nachholen einer Professionslogik, die sich an der Logik der Ehre orientiert, Anerkennung und Autonomie zu gewinnen.

Mit den heute ebenfalls vertretenen Konzepten der Interprofessionalität und interdisziplinären Zusammenarbeit⁸⁰ unterschiedlicher Berufsgruppen dürfte man dem in der paulinischen Theologie entworfenen Bild der Gemeinde als Leib, in dem alle Glieder wichtige Aufgaben zu erfüllen haben, näher kommen. Denn das Bild des Körpers ordnet die Tätigkeiten in der Kirche nicht nach einem Dominanz-Subordinationsschema, sondern in das Bild eines organischen Zusammenwirkens aller Teile zum Wohl des Ganzen. Damit wird der Anspruch auf hohe Fachlichkeit (z.B. durch Akademisierung) und eine starke politische Vertretung der Interessen der Berufstätigen für eine Wertschätzung ihrer Arbeit und die erforderlichen Freiräume nicht in Frage, sondern nur unter ein anderes Vorzeichen gestellt. Eröffnet würde damit allerdings ein offener Diskurs über eine an den Bedürftigen orientierte Aufgabenwahrnehmung, über Vorbehaltsaufgaben und Hierarchiestufen in allen Feldern kirchlicher Berufsarbeit.

8 Gemeinsame Verantwortung für den Sozialraum

Die Orientierung an den Bedarfen und Möglichkeiten des Sozialraums spielt derzeit sowohl in den pastoralen Planungsprozessen der deutschen Diözesen als auch in der konzeptionellen Weiterentwicklung der stationären Altenhilfe eine besondere Rolle. Im Sozialraum, in ihrem Stadtviertel und ihrer Dorfgemeinschaft, begegnen sich die unterschiedlichen Akteure des kirchlichen Lebens in der gemeinsamen Verantwortung für das gute Leben, entsprechend der Aufforderung des Propheten: „Bemüht euch um das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl.“(Jeremia 29,7)

Drei Bewegungen kommen in diesem Prozess zusammen. Die Altenheime versuchen seit über zwei Jahrzehnten vom Paradigma der Medizinalisierung und des Krankenhauses, das sie bis in die Bauformen geprägt hat, loszukommen. Seit den 1980er-Jahren prägt die Leitorientierung der Normalisierung des Heimwohnens und der Integration in den lokalen Sozialraum die Altenhilfe. Zivilgesellschaftliche Akteure werden dabei als zentrale Akteure wahrgenommen, die zur Verbesserung der Lebensqualität beitragen und eine Öffnung der Heime unterstützen: „Die BürgerInnen im Gemeinwesen sollen sich die Heime `zu eigen´ machen.“⁸¹

⁷⁹ So mancher junge Assistenzarzt wäre ohne den ständigen Rückgriff auf das Fachwissen der Pflegenden eher eine Gefahr für das Allgemeinwohl. Die für die Professionen stets peinliche Geschichte der Scharlatanerie zeigt, dass ein gelernter Pfleger oder Obermessdiener über Jahre einen `guten Arzt´ oder `frommen Priester´ spielen kann, ohne die strengen Zulassungshürden der Profession bewältigt zu haben.

⁸⁰ Vgl. KOCH/HORN 2013.

⁸¹ HÄMEL 2010, S. 349.

Heime sollen Netzerknoten in 'Caring Communities' werden. Die Verantwortung des Altenheims soll auf die Umgebung, die Nachbarschaft und das Quartier umdefiniert werden.⁸²

Dies stößt auf ein entgegenkommendes Interesse von BürgerInnen, Politik und Wissenschaft. „Über zwei Drittel der Bevölkerung (70%) fordern besondere Prioritäten in der Kommunalpolitik. Konkret: Die vorrangige Förderung freiwilliger Nachbarschaftshilfen durch Helferbörsen in Wohnquartieren. Die Bürger wollen sich mehr gegenseitig helfen – wenn man sie nur lässt und dabei infrastrukturell unterstützt.“⁸³ Ein Großteil der Bevölkerung wünscht sich den Erhalt sozialer Lebensqualität.⁸⁴ Auch im öffentlichen Diskurs herrscht ein breites Einverständnis darüber, dass die Finanzierung von Betreuungsleistungen angesichts sinkender Zahlen von Erwerbstätigen und einer zunehmenden Zahl von Ruheständlern prekär werden könnte und deshalb ohne zivilgesellschaftliche Unterstützung nicht denkbar ist.⁸⁵ Der Hirnforscher Gerald Hüther regt an, „Kommunale Intelligenz“⁸⁶ zu fördern, um durch eine neue Beziehungskultur, in der Menschen spüren, dass sie gebraucht werden und miteinander verbunden sind, in der sie voneinander lernen und miteinander wachsen können, die brachliegenden Potenziale von Einzelnen und Gemeinschaften zu entfalten.

Schließlich wurde im Strukturwandel der Kirche in Deutschland die Schaffung sogenannter 'Pastoraler Räume' oder 'Seelsorgeeinheiten' auch mit dem Ziel einer besseren Anpassung an sozialräumliche Gegebenheiten begründet. Der Pastoralplan für das Bistum Münster von 2013 formuliert unter dem „Grundanliegen: Bildung einer lebendigen, missionarischen Kirche vor Ort“ das Ziel: „Das Bistum Münster fördert im Vertrauen auf die allen Getauften von Gott geschenkte Gnade die Entwicklung der Kirche vor Ort in den Sozial- und Lebensräumen der Menschen.“⁸⁷ Im Sinne dieser Ausrichtung auf den Sozialraum erwartet das Erzbistum Paderborn: "Die bisherige Alleinstellung der Pfarrgemeinden wird sich zu einem pluralen, respektvollen Miteinander von Pfarrgemeinden, kirchlichen Einrichtungen, pastoralen Orten und Gelegenheiten, neuen Gemeindebildungen, Weggemeinschaften u.a. im größeren pastoralen Raum entwickeln."⁸⁸

In Folge dieses Wandels und im Blick auf die Zahlen der beruflich Mitarbeitenden in der Pastoral erkennt die Deutsche Bischofskonferenz „einen Prozess zunehmender Umverteilung pastoraler Verantwortung und Aufgaben auf Schultern von Diakonen und Laien, der in den

⁸² Vgl. KLIE 2014, S. 99–130

⁸³ OPASCHOWSKI 2009.

⁸⁴ „Geborgenheit wird so wichtig wie Freiheit – von der Kindheit bis ins hohe Alter. Immer mehr Menschen sind in Krisenzeiten auf Vorsorge und Versorgung, auf Fürsorge und Betreuung angewiesen.[...]. Die Betreuungswünsche reichen von der Tagesmutterunterstützung bis zur Tagespflege. 92 Prozent der Bevölkerung halten über alle Lebensalter hinweg solche sozialen Betreuungsleistungen für 'persönlich wichtig'.“ OPASCHOWSKI 2009, S. 2f.

⁸⁵ "Gleichzeitig wissen Mitarbeitende und Träger, dass die etablierten Hilfesysteme an die Grenzen der Leistungsfähigkeit gelangen und aller Voraussicht nach perspektivisch in der bestehenden Formation nicht mehr zu halten sind, insbesondere im Bereich der Alten- und Behindertenhilfe." DEUTSCHER CARITASVERBAND 2011.

⁸⁶ Vgl. HÜTHER 2013

⁸⁷ BISTUM MÜNSTER 2013, S. 31.

⁸⁸ ERZBISTUM PADERBORN 01.05.2012.

Gemeinden zu neuen Formen der Arbeitsteilung und des Miteinanders führt, die man heute meint, wenn von kooperativer Pastoral die Rede ist.“⁸⁹ Dieser Prozess wird auch deshalb notwendig, weil im Jahr 2009 nur noch ein Anteil von 25,2 % Pfarreien von einem Pfarrer am Ort betreut wurde (1990 lag der entsprechende Anteil noch bei 68,8 %). Dennoch bleiben Pfarreien, in denen Diakone oder Laien (nach can. 517 § 2 des kirchlichen Gesetzbuchs) an der Leitungsverantwortung beteiligt sind, die Ausnahmen (0,7 %).⁹⁰ Die deutschen Bischöfe gestehen zu, dass sie angesichts einer neuen sozial- und lebensraumorientierten Pastoral in neuen territorialen Strukturen noch keine entsprechenden Personalstrukturen entwickeln konnten: „Die Intention, die Aufgabenfelder der Ämter und Dienste in einem neuen Anlauf noch differenzierter zu beschreiben und so zu einer einheitlichen Regelung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz zu kommen, war in den vergangenen Jahren nicht zu realisieren.“⁹¹ Gespräche mit den Verantwortlichen der Berufsgruppen, die Befassung mit neueren religionssoziologischen Erkenntnissen und ein Kolloquium mit der Pastorkommission (III) der Deutschen Bischofskonferenz hätten nicht zu Lösungen, aber zu einer vertieften Wahrnehmung der Situation geführt: „Die verschiedenen Ämter und pastoralen Dienste in den deutschen Bistümern stehen in einem größeren Umbruchprozess, in dem konkrete Einzelregelungen nicht angebracht erscheinen.“⁹² Angesichts der fehlenden innerkirchlichen berufsverbandlichen Organisation der Heimleitungen und anderer caritativer Leitungsberufe, ist davon auszugehen, dass diese Berufsgruppe(n) nicht als kirchliche Akteure im Sozialraum in solche Gespräche einbezogen waren.

Wenn aber, wie gerade von Seiten der Caritas betont, die gemeinsame Orientierung von Pfarrgemeinden und caritativen Einrichtungen auf den Sozialraum eine besondere Stärke kirchlicher Akteure ist, genügt es nicht, die Heimleitungen nur in ihrer Rolle als Leitungen 'kirchlich bevorzugter/geförderter Sozialeinrichtungen' anzusprechen. Erst wenn sie als 'kirchliche Berufe' erkannt und einbezogen werden, ist damit zu rechnen, dass ihr Beitrag zur Verwirklichung der Vision des Schalom, nicht als 'Randbeitrag' zu den Beiträgen anderer Berufsgruppen in der Kirche gesehen wird, die jeweils für sich beanspruchen, den 'Gesamtauftrag' oder 'zentrale Bereiche' davon zu bearbeiten.⁹³

Die Sozialraumorientierung der Kirche kann die Einsicht in die Tatsache verstärken, dass Berufssarbeit im 21. Jahrhundert vielfältig vernetzte Berufssarbeit sein wird. Je nach Aufgabenstellung müssen sehr unterschiedliche 'Kompetenzteams' zusammengestellt werden. Deshalb wird auch die Kirche sich dem Trend zur Netzwerkorganisation nicht verschließen kön-

⁸⁹ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ 2011, S. 27.

⁹⁰ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ 2011, S. 30.

⁹¹ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ 2004, S. 15.

⁹² Ebd.

⁹³ Klaus Dörner empfiehlt den Kirchengemeinden, die langfristig glaubwürdig und zukunftsfähig sein wollen, die 'Letzten' in ihre Mitte zu nehmen, das hieße heute zum Beispiel mit den alterspflegebedürftigen und dementen Singles anzufangen und eine sozialraumbezogene ambulante Wohnpflegegruppe einzurichten. Die Umsetzung dieser Idee, das zeigt er in Beispielen, ist möglich. Angesichts der Aufgabe empfiehlt er Kooperationen u.a. mit 'befreundeten Pflegeheimen', die eine solche Wohngemeinschaft als Ausgründung betreiben könnten. DÖRNER 2012, S. 114f.

nen. Das bedeutet nicht den Bedeutungsverlust der Territorialgemeinde. Sie wird ein 'dicker Knoten' im Modell der Netzwerkorganisation Kirche bleiben. Aber sie wird nicht mehr in einem Stufenmodell die Spitze aller kirchlichen Aktivitäten im Sozialraum bilden. Sie wird vielmehr die Verknüpfung zahlreicher gemeindlicher Orte im Sozialraum pflegen, die von anderen Netzwerkverantwortlichen verantwortet werden.⁹⁴ Eine Heimleitung, die in ihrem Haus die Arbeit an der Vision des Schalom befördern will, benötigt eine gute Einbindung in dieses Netzwerk und einen klaren Status als 'kirchlicher Beruf' unter anderen kirchlichen Berufen, mit denen sie 'auf Augenhöhe' kommunizieren, streiten, lachen, kooperieren und feiern kann. Gerade für eine fruchtbare kirchliche Arbeit im Sozialraum wird es wichtig sein, dass sich die Heimleitungen dem Führungskader der Kirche zugehörig fühlen und als Mitgestaltende von Kirche erleben können.

Wie intensiv sie hier eingebunden sind, kann unter anderem an der Frage geprüft werden, wie weit sich die Heimleitungen in der Ehrenamtsarbeit oder der Sterbebegleitung von den örtlichen Verantwortlichen in den Seelsorgeeinheiten mitgetragen fühlen. Umgekehrt wird an der Unterstützung pfarrgemeindlicher Vollzüge durch die Heimleitung - wie zum Beispiel Angeboten im Rahmen der Firmkatechese oder der Familien- und Seniorenarbeit - deutlich, wie sie sich in den gemeinsamen Auftrag der Kirche einbringt.

Strukturell lassen sich solche Kooperationen auf den Ebenen des Leitbildes, des Funktionsbildes und des Strukturbildes darstellen. Gibt es ein gemeinsames Leitbild für die Seelsorgeeinheit, in dem sich die Altenheime wieder finden? Sind die Leitbilder der pfarrlichen Arbeit und der Arbeit im Altenheim aufeinander abgestimmt? Sind die gemeinsamen Bezüge auf die Gesamtziele der Kirche für die Gemeindemitglieder und Mitarbeitenden deutlich?⁹⁵ Sind im Strukturbild, in den Organigrammen der Einrichtungen und Träger, die gegenseitigen und überregionalen Bezüge sichtbar? Ist den Mitarbeitenden und Gemeindemitgliedern deutlich, wie die Sorge um alte Menschen, Jugendliche, Kinder und andere Gruppen in der Gesamtorganisation der Kirche miteinander verknüpft sind? Sind in den Funktionsbildern (den Aufgabenbeschreibungen und Konferenzstrukturen) der Pfarrgemeinden und des Altenheims koordinierte Informations-, Beratungs- und Entscheidungswege vorgesehen? Gibt es hierfür einen gegenseitigen Gaststatus oder Einsitzrechte in Konferenzen und Gremien? Sind die Aufgabenbeschreibungen der Leitungskräfte aufeinander abgestimmt? Gibt es gegenseitige Hospitationen und gemeinsame Supervisionen? Eine solche Neuorientierung könnte sich in praktischen Konsequenzen niederschlagen, die hier nur angedeutet werden können:

⁹⁴ NORD 2012.

⁹⁵ Schon in den 1970er Jahren wurde im protestantischen Raum die Zentrierung der Gemeindegemeinschaft auf den Pfarrer hinterfragt und eine stärkere Bezogenheit auf ein gemeinsames Ziel eingefordert: „Das Pfarramt ist heute nicht mehr denkbar als Ein-Mann-System mit untergeordneten Helfern, sondern nur als differenzierte Dienstgemeinschaft, das heißt in der Gestalt und mit der Arbeitsweise einer Gruppe. Alle am Dienst der Kirche beteiligten Mitarbeiter sind Angehörige des Pfarramtes. [...] Die gesonderte Bewertung von Funktionen der Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Kasualpraxis gegenüber Funktionen der Lebenshilfe und Beratung, der Bildung und Erziehung usw. ist nicht vertretbar. Voraussetzung für die gleiche Bewertung ist die Bezogenheit aller Funktionen auf die gemeinsame Aufgabe.“ ASCHENBRENNER/BUTTLER 1970, S. 50f.

Die Heimleitung des Altenzentrums könnte aufgrund ihrer betriebswirtschaftlichen Kompetenzen und Ressourcen die Verwaltung der gemeindlichen Finanzen in der Buchhaltung des Altenheimes mit abwickeln (lassen) oder in dessen Aufsichtsgremium mitarbeiten.⁹⁶ Eventuell würde auch ein Ehrenamtlicher mit entsprechenden Qualifikationen Verwaltungsarbeiten übernehmen und elektronische Ressourcen des Hauses dabei nutzen. Ein Teil der Firmvorbereitung könnte auch durch die Pflegedienstleitung oder eine andere Mitarbeiterin erfolgen, die die Firmlinge in die *Schalom*-Arbeit als Wertschätzung gegenüber Dementen, als Kontaktaufnahme auf Augenhöhe, als Überwindung von Abwehremotionen einführt. Firmbewerber, die 'firm' wären in diesen Bereichen, könnten mit einem neuen Verständnis der Mitwirkung am *Schalom*-Auftrag Gottes zur Firmung zugelassen werden. Der Kirchenmusiker könnten gemeinsame Chorproben von BewohnerInnen, Mitarbeitenden des Altenheimes und Gemeindemitgliedern organisieren. Vielleicht könnten sie auch mit der alten Form des 'Singens bei der Arbeit' mit den Mitarbeitenden experimentieren. ReligionslehrerInnen könnten mit den Mitarbeitenden biblische Texte neu entdecken und mit ihren Schülerinnen 'Christentum praktisch' studieren. Viele solcher und ähnlicher Kooperationen sind bereits auf dem Weg.

9 Loyalität in der Zerreißprobe

Ob eine Person die Leitung einer katholischen Altenhilfeeinrichtung übernehmen und dauerhaft in diesem Beruf arbeiten kann, ist nicht allein eine Frage ihrer komplexen Kompetenzen. Bei der Auswahl ihrer Mitarbeitenden aber auch bei der Beendigung der Arbeitsbeziehung bedient sich jede Organisation bestimmter Kriterien. In einer modernen Arbeitsordnung sind dies jedoch nicht mehr die Geburt oder die Zugehörigkeit zu einem Stand, sondern die Eignung für die erwartete Leistung, die Funktionalität. Wenn andere Kriterien, wie z.B. ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht oder Alter in Anspruch genommen werden, stößt dies auf Empörung und rechtliche Schranken, wie das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG), umgangssprachlich auch Antidiskriminierungsgesetz genannt.

Gegenüber den in modernen Gesellschaften einzig legitimierten Auswahlkriterien der beruflichen Qualifikation und Leistungsbereitschaft) setzt die Kirche noch zusätzliche Kriterien der Mitarbeit in ihrer 'Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse' (im Folgenden: Grundordnung) fest.⁹⁷ Diese stoßen seit Einführung der Grundordnung immer wieder auf Kritik, die bis heute nicht verstummt ist. Zum einen kommt Kritik von außen, die in der Regel damit abgewehrt wird, dass auch Tendenzbetriebe wie politische Parteien zusätzliche Kriterien wie Parteizugehörigkeit zur Auswahl ihrer Mitarbeitenden anwenden dürfen. Über den Grundsatz, dass eine Organisation, die eine spezifische, der Verfassung nicht widersprechende Vision verfolgt, die Möglichkeit haben soll, Mitarbeitende einzustellen, die deren Umsetzung fördern und nicht sabotieren, besteht inner- und außerhalb der Kirche weitgehend Einigkeit.

⁹⁶ Natürlich in klarer wirtschaftlicher und steuerlicher Abgrenzung von der Verwaltung des Altenheims.

⁹⁷ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2008.

Pointierter kommt die Kritik von innen, die die theologische Rechtfertigung der aufgeführten Kriterien und ihre praktische Anwendbarkeit in Frage stellt. Hier sieht der Theologe und Psychotherapeut Wunibald Müller die Kirche und ihre Mitarbeitenden inzwischen in der „Zerreißprobe“⁹⁸. Gerade weil ihnen ihre Kirche viel bedeutet, sieht Müller viele kirchliche MitarbeiterInnen in Loyalitätskonflikten, die sie in eine hohe Anspannung stellen. Im Wesentlichen werden diese Konflikte nach Müller in folgenden drei Feldern deutlich: So nehme die Zahl der Mitarbeitenden zu, die spüren, „dass sie längst woanders stehen, etwas anderes denken, von etwas anderem überzeugt sind, etwas anderes glauben als das, was sie nach außen hin vertreten oder vertreten müssen.“⁹⁹ Ein weiteres Spannungsfeld sieht er zwischen den Vorstellungen der Mitarbeitenden von Begegnung auf Augenhöhe und echtem Dialog und einer Praxis klerikalen Verhaltens, die sich nicht in Einklang bringen könnten. Das führe dazu, dass sie sich immer weniger mit einer Kirche identifizieren könnten, die klerikal auftritt. Oft müssten sie auch persönlich schmerzhaft erfahren, was es heißt, wenn die Sorge um die ‚heilige Sache‘ die Sorge um die konkrete Person nicht einschließt. Das klerikale Verhalten erwecke gerade in einer Organisation, die sich die Nächstenliebe auf die Fahnen geschrieben habe, den Eindruck der Lieblosigkeit.¹⁰⁰ Schließlich befänden sich gerade im Bereich der Liebe, der Intimität und Sexualität viele kirchliche Mitarbeitende „in einer Situation, die sie in eine große Zerreißprobe bringt, weil sie zum einen nicht die sein können, die sie sind, zum anderen nach außen etwas vorgeben, was sie in Wirklichkeit nicht sind und leben“.¹⁰¹ Hier verweist Müller insbesondere auf die in der Grundordnung formulierten Loyalitätsobliegenheiten zum Umgang mit Sexualität, Partnerschaft und Homosexualität. Hier entstehe ein Problem der Glaubwürdigkeit, weil die „Kluft zwischen dem, was wirklich gelebt wird, mehr oder weniger geduldet beziehungsweise schweigend hingenommen und dem, was nach außen hin gefordert wird,“ immer größer werde. Da in manchen Diözesen die ‚Ausnahmesituationen‘ die regelkonformen Situationen inzwischen zu übertreffen scheinen, gerieten die Verantwortlichen selbst in eine Zerreißprobe, aus der sie erst herauskämen, wenn grundlegende Veränderungen erfolgen würden, bezüglich des Pflichtzölibats, der Bewertung von Sexualität außerhalb der Ehe oder der Homosexualität.¹⁰²

Was Müller hier beschreibt, sind Symptome einer Kultur der Ehre mit ihrer Heimlichkeit und Fassade, mit ihrer patriarchalen Form von Liebe, die in distanzierter Form weiß, wie sie am besten für die ihrer Verantwortung unterstellten Personen sorgt, und mit der ständischen Unterscheidung von Klerikern und Laien. Wie wäre demgegenüber ein Loyalitätsverhältnis und eine Identifikation von Mitarbeitenden mit der Organisation Kirche unter der Vision des *Schalom* zu gestalten? Wie können caritative Leitungskräfte mit einer solchen Zerreißprobe

⁹⁸ MÜLLER 2013a.

⁹⁹ MÜLLER 2013a, S. 133.

¹⁰⁰ Vgl. MÜLLER 2013a, S. 134.

¹⁰¹ MÜLLER 2013a, S. 134.

¹⁰² MÜLLER 2013a, S. 136. Darin spitzt sich nur arbeitsrechtlich zu, was auch für viele Kirchenmitglieder gilt. Dies wird in der Lektüre der Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014 nur zu deutlich. Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ 2014

umgehen? Sie stehen oft an besonders exponierter Stelle in diesen Konflikten - zum Teil sind sie selbst Betroffene.¹⁰³

In der Einforderung der kirchlich gesetzten Loyalitätsobliegenheiten, sehen sich Heimleitungen immer wieder in der Situation, dass sie Mitarbeitenden im Falle einer Wiederheirat nach der Auflösung einer kirchlich geschlossenen Ehe oder beim Eingehen einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft den Ausschluss aus der Dienstgemeinschaft vor Augen stellen müssen. Zwar sieht die Grundordnung Abstufungen in den Loyalitätserwartung gegenüber den Mitarbeitenden vor, so dass im Falle einer Wiederheirat nicht unbedingt der Ausschluss aus der Dienstgemeinschaft erfolgen muss. Gegenüber leitenden Mitarbeitenden, und dazu sind sicher die Heimleitungen und wohl auch die Wohnbereichsleitungen zu zählen, und im Falle von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften lässt der kirchliche Gesetzgeber jedoch keine Ermessensspielräume offen.

In den durch die Anwendung der Grundordnung gegebenen Konfliktsituationen wird sich eine Leitungskraft in der Caritas zunächst eine eigene fundierte Meinung darüber bilden, warum eine Wiederheirat nach geschiedener Ehe oder das Zusammenleben in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft von der Mitarbeit in der Caritas ausschließen. Sie kann, wenn sie zu der Auffassung kommt, dass in bestimmten Fällen ein solcher Ausschluss nicht mit ihrem Verständnis des Evangeliums zu vereinbaren ist, feststellen, dass sie mit dieser Meinung in der Kirche nicht alleine steht.¹⁰⁴ Mit einer solchen von der rechtlich verbindlichen Grundordnung abweichenden Meinung, steht sie in dem von Müller beschriebenen Konfliktfeld. Und wie Müller beschreibt, wird dieser Konflikt oft nicht nur durch eine Logik der Ehre erzeugt, sondern auch mit den Regeln der Ehre gelöst: entweder im Gehorsam gegenüber der in der Grundordnung verkörperten Autorität oder mit einer 'heimlichen' Lösung. Beide Strategien folgen Verhaltensmustern, die schon im Tierreich zu beobachten sind und das menschliche Verhalten seit Jahrtausenden charakterisieren: Der Schwächere beugt sich oder verbirgt sich vor dem Stärkeren. Die jüdisch christliche Überlieferung hat dagegen im Bruch mit der Logik der Ehre einen neuen Gedanken in die Welt gebracht, den Ungehorsam gegen Menschen aufgrund des Gehorsams gegen Gott.

Die Pointe des Evangeliums des Friedens ist nicht die des Gehorsams gegenüber dem Stärkeren, sondern einzig gegenüber Gott. Dessen Stimme kann der Mensch nach katholischer Lehre sowohl durch die Tradition und Autorität der kirchlichen Lehre, als auch im Gewissen

¹⁰³ Loyalität misst sich an der Treue zu der Vision, dass Gott Frieden auf Erden will. Diese Treue zeigt sich im Handeln des Einzelnen., Insofern ist auch außerdienstliches Verhalten bedeutsam für die Beurteilung der Loyalität der Mitarbeitenden. Die Vision des Friedens ist unteilbar. Es gibt in der Treue zu dieser Vision keine Spaltung zwischen privater und dienstlicher Loyalität. In der Verfolgung der dienstlichen und privaten Ziele, um dieser Vision näher zu kommen, kann es aber immer wieder Fehler und Versagen geben.

¹⁰⁴ Auch der Präsident des Deutschen Caritasverbandes äußerte sich öffentlich zu den arbeitsrechtlichen Folgen für Geschiedene/Wiederverheiratete in der Kirche: „Ich hoffe und erwarte, dass sich an dieser Stelle in unserer Kirche etwas bewegt. Menschen müssen die Chance eines neuen Anfangs bekommen.“ NEHER 2011 Schon im Jahr 1993 regten die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz an, den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche auch auf seine arbeitsrechtlichen Folgen hin zu überdenken, vgl. DIE BISCHÖFE DER OBERRHEINISCHEN KIRCHENPROVINZ 1993, S. 34.

wahrnehmen.(GS 16; DH) Im Konfliktfall zwischen beiden kann aber nur, wie Kardinal Newman in seinem vielzitierten Trinkspruch im „Brief an den Herzog von Norfolk“(1874) formuliert hat, das Gewissen den Ausschlag geben: "Wenn ich ... einen Toast auf die Religion ausbringen müßte, würde ich auf den Papst trinken. Aber zuerst auf das Gewissen. Dann erst auf den Papst."¹⁰⁵ Im Hören auf das eigene Gewissen liegt die Pointe des Evangeliums vom einzigen Gott, der Frieden auf der Erde stiften will. Die Verpflichtung zum Hören auf menschliche Autoritäten hätte zu ihrer Bekräftigung keiner Menschwerdung Gottes in Jesus, keines Leidensweges und keiner Auferweckung bedurft. Das Gewissen ist die Grundlage der christlichen Streitkultur, die schon unter den Aposteln gepflegt wurde. Christliche Identität stiften – und nur dazu soll die Grundordnung dienen – kann man nicht über die Strategien der ständigen Ehre. Das wäre ein Selbstwiderspruch. Das Besondere des Evangeliums vom Frieden ist die Berufung zur Freiheit – vermittelt in der Gemeinschaft der Gläubigen und in der persönlichen Gewissensentscheidung jedes einzelnen Menschen.

So liegt die Verantwortung der Heimleitung in der Anwendung der Grundordnung als Mittel der Identitätssicherung der Einrichtung in erster Linie darin, sich selber über die eigene Identität als Christ klar zu werden: Will man sein Christentum auf einer Logik der Ehre oder des *Schalom* aufbauen? Dass ein Leben nach der Vision des *Schalom* auch innerhalb der Kirche unbequem und gefährdet sein kann, hat nicht nur Kardinal Newman im Verlauf der Kirchengeschichte erfahren müssen. Für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums und die Identität der Kirche sind diese Personen bis heute entscheidend. Dabei führt eine abweichende Haltung gegenüber den Vorschriften der Grundordnung noch lange nicht in das Martyrium, das viele Zeugen des Gewissens auf sich genommen haben. Häufig genügt es schon, sich darüber klar zu werden, dass man „in manchen Angelegenheiten auf den Tisch hauen müsse[n]“, um einen von Müller zitierten Ausspruch Kardinal Lehmanns zu gebrauchen. Vielleicht gilt die Einsicht des Kardinals „Wir haben uns auch einfach manches gefallen lassen“ ebenso für viele caritative Leitungskräfte.¹⁰⁶ Viele fragen sich, ob sie die Versorgung ihrer BewohnerInnen, den Frieden unter den Mitarbeitenden, und die Überzeugungskraft der *Schalom*-Vision gefährden wollen, wegen Hemmnissen in der Personalrekrutierung, die sie selber auch als gläubige Christen nicht mittragen können. Gehört diese Frage nicht auch den kirchlichen Autoritäten mit aller Deutlichkeit und Dringlichkeit auf den Tisch gelegt?

Gerade der Blick auf den *Schalom* Gottes lässt die derzeitigen Konfliktfelder in der Anwendung der Grundordnung in einem eigenen Licht erscheinen. Die Abwehr der Kirche gegen die Homosexualität könnte auch mit der für die Logik der Ehre zentralen Konstruktion von Männlichkeit zu tun haben. Wie gezeigt, ist das Männlichkeitsideal der Ehre geprägt von Vorstellungen des Kampfes, der Durchsetzungsfähigkeit, der hierarchisch organisierten Macht und der Potenz. Deshalb antwortet sie auf die Tatsache von gleichgeschlechtlichen Paaren von Männern mit der patriarchalen Logik: „Es können nicht zwei Hahnen auf einem Miste sein.“¹⁰⁷ Entweder sind beide Männer `Hähne`, dann sind sie nicht auf demselben

¹⁰⁵ Zit. nach: BATLOGG 2010, S. 721f

¹⁰⁶ MÜLLER 2013a, S. 136.

¹⁰⁷ „Zwen hanen vff einer misten vertragen (leiden) sich nit.“ Art. Hahn 1880, Sp. 190.

‘Haufen’ zu finden, oder wenn man sie dort findet, kann der eine kein Hahn sein. Damit fällt zumindest ein Partner unter die Kategorie der „am falschen Orte entfaltete[n] Vitalität“¹⁰⁸ und damit des Ekels. Deshalb ist die Homosexualität in der Logik der Ehre „ein Gräu-el“ (Levitikus 18,22). Sie wird als etwas verabscheuungswürdiges Ehrloses beschrieben. Kolnai macht aber darauf aufmerksam, dass Ekel und ethische Verurteilung in Fragen der Sexualität nicht streng parallel gehen. Der Ekel richtet sich gegen die „Beschmutzung“, die „Besudelung“ des Lebens und seiner Werte.¹⁰⁹ Eines ethischen Urteils bedarf es dazu zunächst nicht. In der Perspektive des *Schalom* dagegen stellt sich die ethische Frage nach den Bedingungen des guten Lebens für alle Menschen, auch für die, die mit einer homosexuellen Veranlagung geboren sind. Wenn für heterosexuelle Menschen die verbindliche Partnerschaft eine Form des guten Lebens sein kann, warum dann nicht auch für homosexuelle Menschen?

Ähnliches gilt für die Menschen, die an der Vision des *Schalom* im Sinne einer dauerhaften Einheit in ihrer Ehe gescheitert sind. Durch die Begründung des kirchlichen Verbots der Wiederheirat, dass eine Ehescheidung das Zeugnis der Kirche verdunkle, da die Ehe die Treue Christi zu seiner Kirche abbilde,¹¹⁰ kann die katholische Ehe für die äußere Darstellung der Kirche instrumentalisiert werden. Sie könnte zum Vorzeigeobjekt einer Kirche werden, die sich der asketischen (Treue-)Leistungen ihrer Mitglieder rühmen kann. Gescheiterte Ehen machen in einer solchen Sicht der Kirche keine Ehre und werden disziplinarisch sanktioniert. Die Treue Christi zu seiner Kirche ist aber nicht auf die stellvertretende Abbildung durch unauflösliche Ehen angewiesen. Ziel der Ehe ist nicht die Repräsentation Christi - daran würde sie sich überheben. Ziel der Ehe in der Vision des *Schalom* ist das nachhaltige, gute Leben beider Partner und ihrer Kinder in der Verbindung mit Gott und untereinander. Dazu können sie aus dem Evangelium des Friedens viel Kraft und Ermutigung finden, z.B. im Verzicht auf den Vorrang der eigenen ‘Ehre’ und in der Sorge um das gute Leben des Partners und der Familie. Aber auch zwischen christlichen Ehepartnern kann die ‘Logik der Ehre’ und der ‘Kampf um Anerkennung’ ihren Traum vom Glück, ihre Vision des *Schalom* überlagern.¹¹¹ Auch andere Gründe sind für das Scheitern von Ehen denkbar. Angesichts von Ehescheidungen geht es in der Vision des *Schalom* um die Frage, wie solchen Menschen, die an der Um-

¹⁰⁸ Vgl. Kolnai/Honneth 2008, S. 41f.

¹⁰⁹ Vgl. Kolnai/Honneth 2008, S. 42.

¹¹⁰ „Die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, fundamentaler Inhalt der Offenbarung und der Glaubenserfahrung Israels, kommt auf bedeutsame Weise im bräutlichen Bündnis zwischen Mann und Frau zum Ausdruck. Deshalb wird das im Mittelpunkt der Offenbarung stehende Wort ‘Gott liebt sein Volk’ auch in den persönlichen Worten ausgesprochen, mit denen Mann und Frau einander ihre eheliche Liebe konkret kundtun. Ihr Liebesband wird zum Abbild und Symbol des Bundes, der Gott und sein Volk verbindet. Selbst die Sünde, die den ehelichen Bund verletzen kann, wird zum Abbild der Untreue des Volkes gegen seinen Gott: der Götzendienst ist Prostitution, die Untreue ist Ehebruch, der Ungehorsam gegen das Gesetz ist ein Verrat an der bräutlichen Liebe des Herrn. Die Untreue Israels zerstört jedoch nicht die ewige Treue des Herrn, und somit wird die immer treue Liebe Gottes zum Vorbild für das Verhältnis treuer Liebe, das zwischen den Eheleuten bestehen muß.“ Papst Johannes Paul II. 1981, Rn. 12.

¹¹¹ Auf die tiefenpsychologischen Zusammenhänge von Scham und Liebe, von Glauben und Gewalt, von Konstruktionen des Männlichen und Weiblichen in Paarbeziehungen hat u.a. Eugen Drewermann hingewiesen. Vgl. Drewermann 1992.

setzung ihrer Vision im Alltag gescheitert sind, geholfen werden kann, so dass ihr Leben wieder gut werden kann.¹¹²

Auf diese Frage gibt es keine einfachen Antworten und es ist hier nicht der Ort, solche zu formulieren. Aber die Kirche wird nicht umhin kommen, sie zu suchen. Denn sie werden benötigt, um auf Biographien nicht nur der Mitarbeitenden, sondern auch der Leitungskräfte, sofern sie nicht den Ansprüchen der heutigen kirchlichen Sexual- und Ehelehre entsprechen, in glaubwürdiger Weise zu reagieren. Mit der gültigen Grundordnung werden nicht nur die Betroffenen in eine Zerreißprobe gestellt. Auch die Existenz vieler kirchlicher (Altenhilfe-) Einrichtungen steht auf dem Spiel, wenn ihren leitenden Mitarbeitenden beim Scheitern ihrer Ehe nur die Kündigung bleibt.

Schließlich ist Loyalität keine Einbahnstraße, sondern ein wechselseitiges Geschehen. Loyalität und Unterstützung ihrer Dienstgeber erwarten die Heimleitungen derzeit vor allem in der Bedrohung ihrer Arbeit durch eine fortschreitende Ökonomisierung des Sozialen. Hier benötigen sie den politisch-ideellen Rückhalt der Kirche und enge Verbündete unter ihren Führungskräften, damit gegenüber Politik und Gesellschaft deutlich wird, was der Kirche 'heilig' ist.

Auch in der materiellen Anerkennung ihres Einsatzes für die ureigenen Anliegen der Kirche könnte ein Zeichen von entgegenkommender bischöflicher Loyalität erkennbar werden. Denn der personelle und zeitliche Mehraufwand, der für die Zurüstung der Mitarbeitenden und die Unterstützung ihrer Arbeit gemäß der Vision des *Schalom* anfällt, wird bisher durch Kirchensteuermittel der Gläubigen nicht gefördert. Die bauliche Darstellung des kirchlichen 'Propriums' in Form von sakralen Räumen und Einrichtungsgegenständen in den Altenheimen wird häufig von den Diözesen unterstützt. Bei der personellen Umsetzung, die unter starken Restriktionen der Pflegekassen geleistet wird, werden die Heimleitungen von seiten ihrer Kirche noch 'finanziell alleingelassen'.

10 Mitverantwortung für die christliche Unternehmensphilosophie

Im Vorwort zur Veröffentlichung der Grundordnung wies Kardinal Lehmann darauf hin, dass mit diesem Text die Träger und Leitungen der Einrichtungen stärker in die Pflicht genommen werden, „indem ihnen die Verantwortung für den katholischen Charakter der Einrichtung auferlegt wird. Im Sinne einer Art 'Unternehmensphilosophie' ist der katholische Charakter der verschiedenen kirchlichen Einrichtungen festzulegen.“¹¹³

Die Frage, ob und wie die kirchliche Profilierung mit dem Instrument der Grundordnung gewährleistet werden kann, ist jedoch umstritten. Zwar betont Lehmann, dass dieser neue Text sich von der Erklärung aus dem Jahr 1983 abhebt, der die Kirchlichkeit einer katholischen Einrichtung mehr an der Loyalität der einzelnen Mitarbeitenden maß. Aber auch der neue

¹¹² Hier sind die wertvollen und grundsätzlichen Anregungen von Gotthard Fuchs und Jürgen Werbick zum Zusammenhang von „Scheitern und Glauben“ bei weitem noch nicht in die Praxis der Kirche eingeholt. Vgl. FUCHS/WERBICK 1991.

¹¹³ LEHMANN 2008, S. 5.

Text zeigt, dass bestimmte 'stehend-ständische' Eigenschaften der Mitarbeitenden für das Profil der Einrichtung für bedeutsam gehalten werden. Auf die diesbezüglichen Fragen der sexuellen Orientierung und des Familienstandes wurde bereits eingegangen. An dieser Stelle soll auch die weltanschauliche Ausrichtung der Mitarbeitenden als Kriterium für die Kirchlichkeit der Einrichtung untersucht werden. Wie im Vorausgehenden beschrieben wurde, benötigt eine Profilierung der Einrichtung unter der Vision des *Schalom* Personen, die sich von der Logik der Ehre lossagen und auf die Zusage des einen Gottes vertrauen, dass die bei ihm monopolisierte Ehre den Frieden auf der Erde und gutes Leben für alle ermöglicht.

Das Bekenntnis zum Einen Gott ist insofern eine Basisqualifikation von Mitarbeitenden in der *Schalom*-Sorge. Insofern ist der Umgang mit jüdischen und muslimischen Mitarbeitenden in der Caritas einer besonderen Betrachtung zu unterziehen. Auch im Islam und im Judentum gibt es, wie in der Kirche, ein Weiterleben der Logik der Ehre. Sie wirkt als kulturelle Mitgift, die oft so eng mit der Religion verknüpft ist, dass beides von einander kaum mehr unterschieden wird. Dennoch zeigt sich auch im Islam eine Orientierung an der Logik des *Schalom*, die Beachtung verdient. Werner Schiffauer berichtet aus seinen Feldstudien in der Türkei, dass auch im Islam dessen Universalismus dem Partikularismus der Ehre entgegengesetzt werden kann: „Die Argumente der Religion sind die einzigen, die genügend Gewicht haben können, um jemand zum Verzicht auf einen Ehrhandel zu bringen. Die großen islamischen Feste - das Zuckerfest am Ende des Fastenmonats Ramazan und das Opferfest - sind Feste des ganzen Dorfes und dienen unter anderem der Beilegung von Konflikten.“¹¹⁴ Der muslimische Nobelpreisträger M. Yunus wird von einer Vision des guten Lebens motiviert, die er mit vielen Christen teilt: „Ich bin zutiefst davon überzeugt, daß wir die Armut auf der Welt ausmerzen können, wenn wir es wollen.“¹¹⁵ Seine Arbeit und die seiner muslimischen Mitarbeitenden werden deshalb immer wieder mit einem christlichen Engagement verwechselt. Die Muslime teilen mit den Juden den Alltagsgruß des Friedens (*Schalom/Salam*) und die Bezeichnung der Wohlfahrtspflege als Gerechtigkeit (*zedaka*¹¹⁶/*sadaqat*¹¹⁷)

Vor diesem Hintergrund ist es unverständlich, wenn im Wort der Deutschen Bischöfe zum katholischen Profil caritativer Dienste und Einrichtungen in der pluralen Gesellschaft die Angehörigen der monotheistischen Religionen für Aufgaben in der Caritas befähigt gehalten werden, „die kein explizites Glaubenszeugnis erfordern“ und dabei allgemein der Gruppe

¹¹⁴ SCHIFFAUER 1983, S. 68.

¹¹⁵ Vgl. YUNUS/JOLIS 2008, S. 13.

¹¹⁶ Vgl. SACKS 1992 Auf die Frage der Beschäftigung jüdischer Mitarbeitender soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden, da sie zahlenmäßig in Deutschland eine untergeordnete Rolle spielt und einer ausführlicheren Behandlung bedürfte.

¹¹⁷ In der Sure 9,60 des Korans heißt es „Die Almosen [*sadaqāt*] sind nur für die Armen und Bedürftigen (bestimmt), (ferner für) diejenigen, die damit zu tun haben, (für) diejenigen, die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen (w[örtlich]: diejenigen, deren Herz vertraut gemacht wird), für (den Loskauf von) Sklaven, (für) die, die verschuldet sind, für den heiligen Krieg (wörtlich: den Weg Gottes) und (für)den , der unterwegs ist (oder: (für) den, der dem Weg (Gottes) gefolgt (und dadurch in Not gekommen) ist; w[örtlich] den Sohn des Wegs. (Dies gilt) als Verpflichtung von seiten Gottes. Gott weiß Bescheid und ist weise.“ MOHAMMED 1979, Nr. Sure 9,60. Die *sadaqat* wird auch als *zakat* 'Reinigung, Läuterung' verstanden.

„Angehörige anderer Religionen oder Menschen ohne formelle Religionszugehörigkeit“ zugewiesen werden.¹¹⁸ Es ist ein Rückfall hinter bereits Erreichtes, wenn die im Glauben an den einen Gott miteinander verbundenen Gläubigen nur auf eine von Christen und Nichtchristen geteilte „gemeinsame Kultur des Helfens, die im Menschen tief verwurzelt ist“ als Basis einer Zusammenarbeit verwiesen werden.¹¹⁹ Man vermisst in diesem Wort einen Rekurs auf die Konzilserklärung *Nostra Aetate*, die deshalb in Erinnerung zu rufen ist: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“(NA 3) Gegenüber einem solch wertschätzenden Rekurs auf die tiefe Verbindung im Glauben an den einen Gott und in der Vision des Friedens, der Gerechtigkeit und der Freiheit erwähnt das Wort der Bischöfe die Muslime nur unter der Betonung ihres `Andersseins` in einer Einwanderergesellschaft: „Viele Menschen haben einen anderen Glauben als den christlichen, vor allem der Anteil der Muslime ist häufig sehr hoch.“¹²⁰ Die deutschen Bischöfe bleiben in diesem Text bedauerlicherweise hinter anderen eigenen Aussagen zurück.¹²¹

Für den Einbezug von muslimischen Mitarbeitenden in die katholische Caritas lassen sich aus der Vision des *Schalom* auch andere Verhaltensweisen ableiten, als sie derzeit von der Grundordnung erwartet werden. Bei der Einstellung muslimischer Mitarbeitender wäre nicht grundsätzlich nach Religionsmitgliedschaft im Sinne einer partikulären Gruppenzugehörigkeit zu fragen, sondern nach dem Verständnis der eigenen Religion. Islamische Gläubige, die sich von einer Kultur der Ehre im Sinne eines konsequenten Monotheismus losgesagt haben oder lossagen wollen, können für die katholische Altenhilfe wertvolle Mitarbeitende sein. Auch bei ihnen kann in der Pflege alter Menschen ein neues Verständnis des Glaubens an den einen Gott, seinen Frieden und seine Gerechtigkeit wachsen. Oft sind sie aufgrund der in ih-

¹¹⁸ Auch die Grundordnung unterscheidet in Art.4.3 die Angehörigen monotheistischer Religionen nicht von den Angehörigen anderer Religionen. Offenbar hält man diesen Unterschied für die Mitarbeit in katholischen Einrichtungen für irrelevant. Aber was ist das Bekenntnis zum Monotheismus wert, wenn es in der Praxis keinen Unterschied macht?

¹¹⁹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2014, S. 22f.

¹²⁰ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 2014, S. 25.

¹²¹ Vgl. vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 2003.

rem Umfeld sehr offen gelebten Ehre-Kultur aufmerksamer für die Unterschiede, die eine konsequente Orientierung an der *Schalom*-Vision des einen Gottes macht.

Im Gespräch zwischen christlichen und muslimischen Mitarbeiterinnen in der Pflege und der Hauswirtschaft bietet eine Orientierung an der Logik des *Schalom* und eine dezidierte Abkehr von der Logik der Ehre viele Anknüpfungspunkte. Die Beschäftigung mit diesem Gegensatz kann die Bedeutung des verbindenden Glaubens an den einen Gott stärker zur Beachtung bringen. Dort, wo Gott allein die Ehre gegeben werden soll, wird der Blick freier für eine Unterscheidung zwischen kulturellen Prägungen des religiösen Erbes und seinem Kern. Dieser Kern der monotheistischen Religionen verdient gerade in seinen Auswirkungen auf menschliches Hilfehandeln im Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen stärker freigelegt zu werden. Es mag den Angehörigen dieser Religionen schwerfallen, einzuräumen, dass sich der Monotheismus in der faktischen Beherrschung der menschlichen Gewaltbereitschaft gegenüber den polytheistisch geprägten Kulturen nicht überlegen gezeigt hat. Aber dass letztere ein dem Monotheismus vergleichbares Niveau von Hilfe gegenüber Armen, Kranken, Behinderten, Fremden und anderen Geschwächten in der Lehre und Praxis motiviert und erreicht hätten, lässt sich wohl ebenso schwer belegen. Auf der Basis der oben gezeigten konsequenten Anwendung einer monotheistisch fundierten *Schalom/Salam*-Theologie wären zumindest viele Wieder- und Neuentdeckungen der gemeinsamen Glaubensüberlieferungen zwischen Juden, Muslimen und Christen (nicht nur) in der Altenhilfe denkbar.

Auch in der Zusammenarbeit mit Menschen, die keiner Religion angehören erscheint das II. Vatikanum weiter als die Deutsche Kirche im Jahr 2014. Im Dekret über das Laienapostolat werden nämlich die „gemeinsamen menschlichen Werte“ als Verpflichtung erklärt zu einer „Zusammenarbeit der Christen, die apostolische Ziele verfolgen, mit Menschen, die sich zum christlichen Namen nicht bekennen, aber jene Werte anerkennen.“ Explizit wird „diese dynamische und kluge Zusammenarbeit, die für die Tätigkeiten im zeitlichen Bereich von großer Bedeutung ist“ als „Zeugnis für Christus, den Erlöser der Welt, und für die Einheit der Menschheitsfamilie“ erklärt. (AA 27) Damit steht die Suche nach verbindenden Visionen und Werten im Mittelpunkt der gemeinsamen Arbeit für das gute Leben – und nicht bestimmte ‚Gruppenzugehörigkeiten‘. Denn aus der universalistischen Sicht der *Schalom*-Vision ist nicht die ‚Unterscheidung von anderen‘ das Wesentliche, sondern die ‚Entscheidung für den Weg des guten Lebens für alle‘.

Deshalb führt die Vision des Friedens zu einer Arbeit am guten Leben im Altenheim, die sich nicht unbedingt von der Arbeit in säkularen, an einem humanistischen Ideal der Menschenwürde ausgerichteten Häusern unterscheiden muss. Zwar sind die Quellen der Motivation verschieden: hier der Rückgriff auf die biblischen Texte und die christliche Tradition, dort die Orientierung an der säkularen-humanistischen Tradition Europas. Dennoch gibt es keinen Grund, sich gegen ein in der säkularen humanistischen Tradition geführtes Altenheim abzugrenzen. Vielmehr ist mit Tomáš Halík festzustellen: „[...]die größte Prüfung für uns Christen [wird] in unserer Fähigkeit und Bereitschaft liegen, in den säkularen Humanisten von heute nicht unsere Feinde zu sehen, sondern unsere – wenn auch oft zornigen und nicht immer

angenehmen – Geschwister.“¹²² Halík, der lange unter dem kommunistischen Regime in der Tschechoslowakei gelebt hat, stellt fest: „Der Steg, auf dem wir jetzt aus der kommunistischen Vergangenheit in die Zukunft eines vereinten Europa schreiten, ist sehr schmal und der Abgrund unter uns zu tief, als dass wir, Verfechter zweier Versionen des Humanismus, auf ihm miteinander im Streit gehen könnten – im Gegenteil wir müssen uns gegenseitig stützen und einander helfen.“¹²³ Eine rein an den Grenzen der Organisation der katholischen Kirche orientierte Profilierung läuft Gefahr, eine falsche Grenze zu errichten gegenüber den von Halík als Geschwister bezeichneten säkularen Humanisten, die mit den Christen eine gemeinsame Mutter – Europa – und gemeinsame Großeltern – den hebräischen Glauben und die Weisheit der Antike teilen. Die christliche und die säkulare Orientierung am guten Leben haben nach Halík auch einen gemeinsamen Vater – die Aufklärung. Dank der Aufklärung sei der christliche Humanismus ein ‘Humanismus’ und habe der säkulare Humanismus die Bezeichnung ‘säkular’ geerbt.¹²⁴

So bietet die Vision des *Schalom* eine Möglichkeit, die Institution und ihre Mitarbeitenden nicht rein organisationssoziologisch an der Grenze zwischen der katholischen Kirche und ihrer Umwelt zu profilieren. Es gilt vielmehr, dass ‘Katholische’ im Sinne des Ausgerichtetseins auf das umfassende Ganze (gr. *kat-holon*) herauszuarbeiten. Nicht das, was die Organisation Spezifisches ‘hat’ (Gebäude, Mitarbeitende, Symbole etc.), sondern das, was sie ‘für andere ist’, macht ihr Profil aus. Mit dieser Unterscheidung zeigen sich auch Kriterien für eine kritische Profilierung innerhalb der katholischen Kirche.

Für die Profilierung der Einrichtung unter der Vision des *Schalom* ist deshalb die Frage bedeutsam, wo gutes Leben bedroht und behindert oder befördert und unterstützt wird. Sowohl religiöser Fundamentalismus, wie intoleranter Säkularismus können eine solche Bedrohung sein. Aber auch eine alle Bereiche des Lebens durchdringende Ökonomisierung ist, wie in der Altenhilfe vielfach beklagt, eine Gefährdung des guten Lebens. Deshalb ist in der gegenwärtigen Situation gegenüber einer inhumanen, das Ökonomische verabsolutierenden Politik und Praxis eine deutliche Profilierung gefragt. Verbündete für eine solche Profilierung finden sich nicht nur in der Kirche, sondern quer durch die Gesellschaft in unterschiedlichen Gruppen und Parteien. Die Kooperation mit ihnen ist Teil einer Profilierung unter der *Schalom*-Vision.

Angesichts einer allgemein rückläufigen Kirchenbindung und Kirchenpraxis wird immer wieder die Befürchtung geäußert, dass in Zukunft keine ausreichende Zahl von Mitarbeitenden und Leitungspersonen zur Verfügung stehen könnte, um die bisherige und zum Teil wachsende Zahl von Caritaseinrichtungen leiten zu können. Aus dem Vorangehenden dürfte deutlich geworden sein, dass eine Caritas, die konsequent auf die Verfolgung der *Schalom*-Vision ausgerichtet ist, Mitarbeitende – auch für Leitungspositionen – dort begeistern und rekrutieren kann, wo sie ein enger, kirchenfixierter Blick nicht vermutet.

¹²² HALÍK 2011, S. 116.

¹²³ HALÍK 2011, S. 117.

¹²⁴ Vgl. HALÍK 2011, S. 115.

11 Solidarisierung in der Berufsgruppe

Wie oben gezeigt, haben die Heimleitungen keine innerkirchliche Organisationsform, die ihnen als Berufsgruppe in der Kirche ein Sprachrohr verleiht.¹²⁵ Sie sind lediglich funktional in ihren jeweiligen diözesanen oder überdiözesanen Gremien zusammengeschlossen. Man kann die Tatsache, dass es keine innerkirchliche Organisation der Heimleitungen in der Kirche - sei es auf Sparten wie Altenheime, Jugendhilfe- oder Behinderteneinrichtungen bezogen oder Sparten übergreifend - gibt, als Zeichen dafür sehen, dass die Heimleitungen innerhalb der Kirche nichts gemeinsam auszutauschen und mitzuteilen haben. Man kann sie auch als Zeichen dafür verstehen, dass sie gar nicht erwarten, dass ihnen als Berufsgruppe in der Kirche jemand zuhören könnte. Vielleicht gehen die Heimleitungen auch nicht davon aus, dass ihre Erfahrungen für die Kirche von Bedeutung sein könnten. Möglicherweise vermuten sie nicht, dass in ihrem Arbeitsfeld theologisch bedeutsame Erfahrungen und Reflexionen stattfinden, die in die Reflexion der Kirche eingebracht werden müssten. Eventuell denken sie gar nicht daran, dass ein gemeinsames Vorbringen - zum Beispiel zur seelischen Not im Altenheim - von der Kirche eine praktische, personelle oder finanzielle Antwort erfahren würde. Vielleicht glauben sie auch nicht daran, dass ihre Stimme in den pastoralen Planungen Gehör finden könnte. Wenn diese Vermutungen zutreffen würden, wäre das Nichtvorhandensein einer innerkirchlichen Organisation das Zeichen einer Resignation. Es wäre die komplementäre Reaktion auf eine Kirche, die als diakonisch uninteressiert, klerikal selbstgenügsam und veränderungsresistent erlebt wird.

Sollte diese Annahme stimmen, könnten sich 'Amtskirche' und 'Caritaskirche' in gegenseitigen Zuschreibungen weiterhin lähmen. Wenn sich an dieser Situation etwas ändern soll, muss sich zumindest eine Seite bewegen. Eine berufsverbandliche Organisation in der Kirche macht nur Sinn, wenn die Kirche als Handlungs- und Gestaltungsraum für Heimleitungen erlebbar ist, bzw. wenn Heimleitungen diesen Raum mitgestalten wollen. Sie sind, wenn sie sich ihrer Zahl und ihrer Kompetenzen bewusst werden, ein 'schlafender Riese' in der Kirche. Sie haben die Chance, ihre legitime Macht in den Dienst der Kirche zu stellen. Sie können sich in den innerkirchlichen Disput einmischen. Im Selbstverständnis, Anwalt des guten Lebens für alle zu sein, sind die Heimleitungen sich sogar selbst verpflichtet, sich aktiv auch gegenüber der kirchlichen Hierarchie zu positionieren, wenn sie dort Ursachen für die Behinderung des guten Lebens erkennen.

Den Anwaltschaftsbegriff nur für die Vertretung der Interessen der in den Heimen Wohnenden und Arbeitenden einzusetzen, wäre eine einseitige Verkürzung desselben. Solange die Heimleitungen sich in der Kirche nicht auch im eigenen beruflichen Interesse zusammenschließen, können sie für sich und ihre NachfolgerInnen keine Veränderung des Status Quo erreichen. An Themen dürfte es nicht fehlen: die Organisation der kirchlichen Ausbildungen und ihre Verzahnung mit den staatlichen Ausbildungsorganisationen, die Frage der Organisa-

¹²⁵ Dabei ermutigt *Laborem exercens* ausdrücklich zur beruflichen Interessenvertretung. Es wäre sicher nicht im Sinne des Autors der Enzyklika, wenn diese Interessenvertretung nur als Vertretung eigener finanzieller Interessen verstanden würde. Es geht auch um (kirchen-)politische Vertretung.!!.

tion der Riten und der Einzelseelsorge in ihren Häusern, die Einführung von Mitarbeitenden in die Kirche, die Zusammenarbeit mit anderen kirchlichen Berufsgruppen im Sozialraum usw. Nicht zuletzt dient eine berufsverbandliche Organisation dem Erfahrungsaustausch der Berufsgruppe untereinander und der Förderung des gemeinsamen Wissens. So kann man zum Beispiel fragen, warum sich Heimleiterinnen nicht zu einem Arbeitskreis mit Theologinnen zusammenschließen, die durch eine feministische Lektüre der Bibel und kirchlichen Tradition neue Zugänge zu einem frauengerechten Verständnis des Glaubens suchen?

Möglicherweise empfinden die Heimleitungen das Fehlen einer berufsverbandlichen Organisation nicht als Mangel, weil sie andernorts in der Kirche bereits genügend Orte und Formen der Interessenvertretung vorfinden. Eine zusätzliche, überflüssige Organisation zu schaffen wäre jedenfalls nicht im Sinne eines Einsatzes für das gute Leben aller. Dann gäbe es andere Orte, die den Einsatz mehr lohnen.

12 Berufe auf den Begriff bringen

Zu Beginn dieser Untersuchung wurde die Begrifflichkeit der Kirche für ihre Berufe 'dekonstruiert'. Am Ende ist zu fragen, welche neuen Begriffe die alten, theologisch fragwürdig gewordenen Begriffe ersetzen könnten. Eines dürfte deutlich geworden sein: Um nicht in die Denk- und Handlungsmuster der Ehre zu verfallen, sollten diese Begriffe keine 'Ehrentitel' sein. Sie sollten nicht demonstrieren, was jemand auf einer Karriereleiter erreicht hat, sondern was eine Person konkret an welcher Stelle für die Vision des *Schalom* leistet. Wenn allein Gott heilig ist und alle Macht und Ehre verkörpert, müssen die Berufsbezeichnungen in der Kirche keine Aura der Sakralität und Heiligkeit verbreiten. Sie können nüchtern den Dienst für eine bestimmte Aufgabe beschreiben: Die 'ReligionslehrerInnen' lehren die Besonderheiten der christlichen Religion, die 'Heimleitung' leitet ein Heim, die 'KirchenmusikerInnen' sorgen für die Musik in der Kirchengemeinde – einschließlich des Altenheims.

Deshalb bietet es sich an, auf die gebräuchlichen Berufsbezeichnungen, wie sie in der 'Klassifikation der Berufe 2010' (KLDB 2010)¹²⁶ niedergelegt sind, zurückzugreifen. Die Beschreibung einer Funktion, wie z.B. die Leitung eines Altenheimes wird in der Berufsbezeichnung 'Altenheimleiter/Altenheimleiterin' am treffendsten ausgedrückt. Man wäre damit im Übrigen nicht weit entfernt von der Praxis der frühen christlichen Gemeinden, die auch auf Berufs- und Ämterbezeichnungen aus ihrer Umwelt zurückgriffen.

Was braucht es mehr? Im Schuldienst tragen die Religionslehrer, die von der Kirche besoldet werden, den Zusatz 'i.K.' (= im Kirchendienst) hinter ihrer Berufsbezeichnung. Es könnte ein verbindendes Zeichen sein, wenn alle Berufe in der Kirche diese Zusatzbezeichnung tragen. Damit könnte eine dezidierte Ausrichtung der Berufstätigkeit auf die Ziele der Kirche zum Ausdruck gebracht werden. Aber dafür gibt es natürlich noch viele andere Ausdrucksmöglichkeiten.

¹²⁶ Vgl. BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT 2011a

Eine solch nüchterner Umgang mit kirchlichen Berufsbezeichnungen erscheint für die in der Kirche über Jahrhunderte tradierten Berufsbezeichnungen der amtlichen Leitungsberufe (Patriarch, (Erz-)Bischof, Priester) wenig praktikabel. Zwar deuten Begriffe wie 'Bistumsleitung' für ein Kollegium, das mitunter auch Laien einschließt, oder 'Gemeindeleitung', in der manchmal auch Pastoral- und GemeindereferentInnen mitgemeint sind, an, dass die Praxis zu neuen Begriffsbildungen einlädt. Aber die 'ehrwürdigen' Amtsbezeichnungen werden damit nicht in Frage gestellt. Unter der Vision des *Schalom* darf aber die Frage gestellt werden, ob bestimmte Berufsbezeichnungen eine für die Gegenwart noch wertvolle 'Sitte' verkörpern und was sie für das Werk der Einheit und der Inklusion bewirken. Diese Frage zielt über die Berufsbezeichnung auf das Wesen des Berufs. Wenn selbst von Amtsträgern in der Kirche ausgesprochen wird, dass das Berufsbild des Priesters in seiner Beziehung zu den anderen Berufen in der Kirche neu bedacht werden muss, dass die Theologie des sakramentalen Amtes im Wandel begriffen ist, weder die Frage nach dem Spezifikum des Ständigen Diakonats, noch die Theologie der pastoralen Laiendienste hinreichend geklärt sind,¹²⁷ dann wird man in Geduld diese Klärungsprozesse abwarten müssen. Und so lange wird man die herkömmlichen Bezeichnungen nutzen und nicht an den Namen, sondern an den von ihnen beschriebenen Tätigkeitsfeldern und der Zusammenarbeit zwischen denselben arbeiten.

13 Ausklang: Ein neues Bild der Leitung eines katholischen Altenheims

Kehren wir zurück zu der Heimleiterin, die anlässlich einer kommunalen Veranstaltung vom Bürgermeister gebeten wird, ein Grußwort im Namen der Kirche zu sprechen. Wie könnte sie unter der Voraussetzung, dass die katholische Kirche die Beruflichkeit ihrer Heimleitungen reflektiert hat, auf eine solche Anfrage reagieren? Ihre berufliche Tätigkeit wäre von der bischöflichen Autorität des Bistums 'gesegnet' und sie wäre von der Leitung ihrer Kirche in diese Tätigkeit offiziell ausgesandt. Ihr Verantwortungsbereich würde neben der pflegerischen Versorgung der BewohnerInnen und der von den anderen Diensten des Hauses betreuten alten Menschen auch die MitarbeiterInnen und alle, die sich zur 'Gemeinde des Hauses' zählen, umfassen. Sie wäre auf die Rolle der Leiterin einer 'Kleinkirche', einer 'ecclesiola', in der Aus- und Weiterbildung gut vorbereitet worden und sich in ihrer Rolle sicher. Ihre Tätigkeit wäre in das Gebet der Kirche eingeschlossen. Sie spräche als Kollegin eines größeren Teams von Leitungskräften der Kirche, die aus unterschiedlichen beruflichen Erstausbildungen kommend, sich in Fragen der Theologie, Spiritualität und der Leitung ständig fortbilden und haupt- oder nebenamtlich verschiedene Formen von Gemeinden leiten. Sie würde ihren Dienst in diesem Kollegium unter der Leitung der bischöflichen Autorität wahrnehmen, die ebenfalls in ein Kollegium unterschiedlicher beruflicher Kompetenzen und gemeinsamer theologisch-spirituelle Weiterbildung eingebunden wäre.

Sie spräche als Vertreterin ihrer Kirche, die an diesem Ort in der Gestalt einer um eine Altenhilfeeinrichtung organisierten Gemeinde sichtbar und erfahrbar wäre. Sie könnte aus dieser Rolle heraus einen Dank übermitteln für die Verbundenheit der kommunalen Gemeinde mit den Freuden und Hoffnungen, den Sorgen und Ängsten ihrer Einrichtung und der dort wir-

¹²⁷ Vgl. KREIDLER 2004, S. 42

kenden kirchlichen Gemeinde. Sie könnte in allgemeiner Form Bitten formulieren und Hilfe einfordern für Notlagen, die ihr und ihrer Gemeinde bekannt sind. Sie könnte das, was die kommunale Gemeinde tut, um Gemeinschaft unter den Menschen zu fördern, gutheißen und beglückwünschen als Schritte auf dem Weg zu Einheit und Frieden, auf dem auch ihre Gemeinde unterwegs ist. Sie könnte eine kritische Anmerkung machen zu einem Sachverhalt, in dem sie eine Gefährdung des Friedens und der Gemeinschaft in ihrem Ort sieht. Sie würde auf diese Weise in der Öffentlichkeit Zeugnis ablegen für eine Kirche, die sich mit allen Menschen guten Willens auf einen Weg zu mehr Gerechtigkeit, Frieden und Gemeinsamkeit unter den Menschen sieht und die den Himmel offen halten möchte für alle, die mehr erhoffen, als die Welt geben kann.

Nicht zuletzt könnte die Heimleiterin auch stolz sein auf ihre Kirche, auf ihre Gemeinde und ihr Altenheim, weil sie sich geborgen fühlen kann in einer Gemeinschaft, die es ernst meint mit der Umsetzung der Botschaft von der alleinigen Ehre Gottes und seinem Frieden auf Erden. Dieses Zugehörigkeitsgefühl könnte ihr so etwas wie eine moralische Verpflichtung vermitteln, dabei zu bleiben, diesen Weg konsequent weiterzugehen, auch wenn es schwierig wird. Das käme dem nahe, was Peter L. Berger¹²⁸ und andere Autoren als die moralisch wünschenswerte Wiederentdeckung der Ehre in der modernen Gesellschaft bezeichnen würden. Es wäre damit nach Berger auch eine 'Rückkehr zur Institution', in diesem Fall zur Kirche. Die Kirche würde für diese Mitarbeitenden zu einem 'frei gewählte[n] Vehikel der Selbstverwirklichung' und für die Umwelt zu einer Gruppe, die es ernst meint mit der Annahme der Menschenwürde und der Umsetzung der Menschenrechte.¹²⁹ Das wäre ein 'Zeichen unter den Völkern' (Jesaja 11,12; 66,19) für die kommende Friedenszeit. Ob man den Begriff der Ehre dafür noch einmal aus dem 'Museum der vergangenen Wörter' holen müsste, erscheint fraglich. Treffender könnte man diese Kirche als eine von der Vision des Friedens, des *Schalom*, inspirierte und angetriebene Gemeinschaft bezeichnen.

¹²⁸ BERGER 1987, S. 85.

¹²⁹ Ebd.

Verzeichnisse

I. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Heimleitungen in der Organisation Altenheim, eig. Darstellung angelehnt an Blass, 2011	22
Abbildung 2: Gesamtheit der Einflüsse auf das Selbst-, Rollen- und Aufgabenverständnis der Heimleitung mit ihren jeweiligen Interdependenzen nach Hoffmann/Dürrmann 2006, S.7	25
Abbildung 3: Zielpyramide, eigene Darstellung	104
Abbildung 4: Die Aufspaltung der Kontrollfunktion des ständischen Ehrbegriffs in der Moderne, nach Vogt/Zingerle 1994	119
Abbildung 5: Klassifizierung von Arbeit, eigene Darstellung	220
Abbildung 6: Stereotype content model, nach Fiske et al. 2002	226
Abbildung 7: Moralisches Gefühl nach Rozin (2012) und moralisches System und Shweder (2003). Eigene Darstellung	230
Abbildung 8: Abwehremotionen, Angst und Gewalt, nach Ringel(2000) S.57	232

II. Literaturverzeichnis

Die Datumsangaben hinter den Internetadressen bezeichnen den Tag der letzten Einsichtnahme.

Ohne Autorenangabe

Abkürzungsverzeichnis. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., voll., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, S. 617–746.

Apotheker Papst. In: Christ in der Gegenwart, 64. Jg. 2012, H. 46, S. 517.

Art. Die Ehre. In: ADELUNG, Johann C./SOLTAU, Dietrich W./SCHÖNBERGER, Franz X. (Hrsg.): Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Wien 1811.

Art. Ehre. In: GRIMM, Jakob/GRIMM, Wilhelm (Hrsg.): Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1854-1961.

Art. Amt. In: WANDER, Karl F. W. (Hrsg.): Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk. Leipzig 1867, 69–72.

Art. Hahn. In: WANDER, Karl F. W. (Hrsg.): Deutsches Sprichwörter-Lexikon. (Bd. 5). Leipzig 1880.

Art. Laien. In: WETZER, Heinrich J. et al. (Hrsg.): Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. 2. Aufl. in neuer Bearbeitung. Freiburg im Breisgau 1882, S. 334.

Art. sozial. In: SCHOLZE-STUBENRECHT, Werner/ALSLEBEN, Brigitte (Hrsg.): Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache. (Bd. 8). 3. Aufl. Mannheim [u.a.] 1999, S. 3614.

Beamtenstatusgesetz (BeamtStG) vom 17. Juni 2008 (BGBl. I S. 1010), das durch Artikel 15 Absatz 16 des Gesetzes vom 5. Februar 2009 (Bundesgesetzblatt. I S. 160) geändert worden ist. <http://www.gesetze-im-internet.de/beamtstg/>. 20.09.2014

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausg., 9. Aufl. Stuttgart 2011.

Gunter Sachs' Suizid rückt Alzheimer in den Blick. In: Westdeutsche Allgemeine Zeitung, Online Ausgabe 09.05.2011.

Im Spannungsfeld zwischen Bedarf und Wirklichkeit - Hospizliche Begleitung und Palliative-Heimgesetz. HeimG 2001, S. 2970. <http://www.gesetze-im-internet.de/heimg/>. 20.09.2014.

Jeder zweite Deutsche hat Angst vor Demenz. In: CAREkonkret 9.2.2012.

Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche. In: concilium 1977, H. 4, S. 262–263.

Konzil von Trient. 14. Sitzung, 25. November 1551. In: WOHLMUTH, Josef/ALBERIGO, Giuseppe (Hrsg.): Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545 - 1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil (1962 - 1965), Indices. (Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3). Paderborn 2002, S. 703–718.

Katechismus der Katholischen Kirche. München 1993.

Landesgesetz über Wohnformen und Teilhabe (LWTG). Vom 22. Dezember 2009. In: Gesetz- und Verordnungsblatt für das Land Rheinland-Pfalz 2009, H. 20, S. 399–412.

Overall unerwünscht. Arbeiterpriester. In: Der Spiegel 2006, H. 40, S. 34.

Rig-Veda. Erster Teil. (Indische Philosophie, Bd. 1). Berlin 2013.

Sozialgesetzbuch - Elftes Buch - Soziale Pflegeversicherung. SGB XI 1994, (Artikel 1 des Gesetzes vom 26. Mai 1994, BGBl. I S. 1014, 1015), das zuletzt durch Artikel 6 des Gesetzes vom 21. Juli 2014 (BGBl. I S. 1133) geändert worden ist" . http://www.gesetze-im-internet.de/sgb_11/__1.html. 20.09.2014.

Urteil des Ersten Senats vom 11. Juni 1958 -- 1 BvR 596/56 -- in dem Verfahren über die Verfassungsbeschwerde des Apothekers Karl-Heinz R. gegen die Bescheide der Regierung von Oberbayern vom 29. November 1956 - Nr. II/11-5090/114 - und vom 12. Juni 1957 - Nr. II/11-5090/121. BVerfGE 7, 377 - Apotheken-Urteil 1958.

Verordnung über personelle Anforderungen für Heime. Heimpersonalverordnung (HeimPersV) vom 19. Juli 1993 (BGBl. I S. 1205), die durch Artikel 1 der Verordnung vom 22. Juni 1998 (BGBl. I S. 1506) geändert worden ist. <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/heimpersv/gesamt.pdf>. 15.11.2011.

Mit Autorenangaben

ABRAHAM, Martin/BÜSCHGES, Günter: Einführung in die Organisationssoziologie. 4. Aufl. Wiesbaden 2009.

AHR, Nadine: Das Versprechen. In: Zeit online; <http://pdf.zeit.de/2011/33/DOS-Demenz-Ria.pdf>. 11.08.2011.

AIGNER, Korbinian/VOTTELER, Willi: Äpfel & Birnen. 80 originalgetreue Farbtafeln; Sortennamen in deutscher, englischer und französischer Sprache; im Anhang ein Register der abgebildeten Äpfel und Birnen. München 1994.

ALBERTZ, Rainer: Die Kulturarbeit im Atramhasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte. In: ALBERTZ, Rainer/KOTTSEPER, Ingo (Hrsg.): Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 326). Berlin 2003a, S. 1–48.

ALBERTZ, Rainer: Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung. In: ALBERTZ, Rainer/KOTTSEPER, Ingo (Hrsg.): Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 326). Berlin 2003b, S. 359–382.

ALBRECHT, Kerstin u.a.: Wirkungsorientierte Steuerung in Non-Profit-Organisationen. Berlin 2013.

ANGENENDT, Arnold: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart 1990.

ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2. Aufl. Darmstadt 1997.

ANGENENDT, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster, Westfalen 2006.

APPIAH, Kwame A./BISCHOFF, Michael: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt. München 2011.

ARBEITSKREIS DEUTSCHER QUALIFIKATIONSRAHMEN: Deutscher Qualifikationsrahmen für lebenslanges Lernen. verabschiedet vom Arbeitskreis Deutscher Qualifikationsrahmen (AK DQR) am 22. März 2011.

<https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CCgQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.akkreditierungsrat.de%2Ffileadmin%2FSeiteninhalte%2FSonstige%2FBM>

BF_DQR_aktuell.pdf&ei=YFsyVKH0CoquPMfAgeAB&usg=AFQjCNFO7kTgmptSCIO2rdX8b2OSRjGUMA&bvm=bv.76802529,d.ZWU. 11.10.2011.

ARENDT, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. 9. Aufl. München 2010.

ARIELY, Dan: Fühlen nützt nichts, hilft aber. Warum wir uns immer wieder unvernünftig verhalten. München 2010.

ARIÈS, Philippe: Geschichte des Todes. 12. Aufl. München 2009.

ARISTOTELES/ROLFES, Eugen: Nikomachische Ethik. 2. Aufl. Leipzig 1921.

ARISTOTELES/ROLFES, Eugen: Aristoteles Politik. Übers. und mit erklärenden Anmerkungen und Registern versehen. Unveränd. Abdr. 1948 der 3. durchges. Aufl. Leipzig 1948.

ARMBRUSTER, Klemens/MÜHL, Matthias/FEGER, Ulrich: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat. Freiburg im Breisgau 2009.

ARNOLD, Doris: "Aber ich muss ja meine Arbeit schaffen!". Ein ethnografischer Blick auf den Alltag im Frauenberuf Pflege. Frankfurt am Main 2008.

ARX, Walter von: Art. Dalmatik u. Tunicella. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., voll., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, S. 1380f.

ASCHENBRENNER, Dieter/BUTTNER, Gottfried: Die Kirche braucht andere Mitarbeiter. Vom Universaldilettanten zum Spezialisten. Analysen, Thesen und Materialien zum Berufsbild und zur Ausbildung des kirchlichen Mitarbeiters im Gemeindedienst. Stuttgart 1970.

ASSLÄNDER, Friedrich: Spiritualität und Unternehmensführung. In: SCHOENAUER, Hermann (Hrsg.): Spiritualität und innovative Unternehmensführung. (Bd. 3). Stuttgart 2012, S. 528–541.

ASSMANN, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Darmstadt 1998.

ASSMANN, Jan (Hrsg.): Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus. München 2003.

ASSMANN, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt. 1. Aufl. Wien 2006.

ASSMANN, Jan: Nicht anstecken lassen. Jan Assmann über den exklusiven Wahrheitsanspruch des Monotheismus. In: Zeitzeichen 2009, H. 2.

ASSMANN, Jan: Monotheismus und Gewalt. Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«. In: SCHIEDER, Rolf (Hrsg.): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. 1. Aufl. Berlin 2014, S. 36–55.

ATEŞ, Seyran: Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer deutschen Türkin. Reinbek bei Hamburg 2006.

AUER, Alfons: Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf 1966.

AUER, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube. Mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik. 2. Aufl. Düsseldorf 1989.

AUGUSTIN, Georg/RISSE, Günter (Hrsg.): Die eine Sendung - in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Paderborn 2003.

- AUGUSTIN, George: Das Weihesakrament als Kraftquelle des priesterlichen Lebens. In: AUGUSTIN, Georg/RISSE, Günter (Hrsg.): Die eine Sendung - in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Paderborn 2003, S. 31–69.
- AUGUSTIN, George/RISSE, Günter: Die eine Sendung - in vielen Diensten. In: AUGUSTIN, Georg/RISSE, Günter (Hrsg.): Die eine Sendung - in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Paderborn 2003, S. 13–18.
- AUGUSTINUS, Aurelius: 2. Brief an Macrobius. In: HEILMANN, Alfons/KRAFT, Heinrich (Hrsg.): Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. (IV). München 1964.
- AUSTIN, John L.: How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford 1962.
- BAECKER, Dirk: Über die Ehre des Managers. In: Postheroisches Management. Ein Vademecum. Berlin 1994, S. 136–138.
- BAIL, Ulrike u.a. (Hrsg.): Bibel in gerechter Sprache. 1. Aufl. Gütersloh 2010.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Christlicher Stand. Einsiedeln 1977.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Der Geist der Wahrheit. (Theologik, Bd. 3). Einsiedeln 1987.
- BANGERT, Christopher/ET AL.: Trägerstrukturen im Wandel. (Neue Caritas Jahrbuch 2010). Freiburg 2009, S. 159–163.
- BATESON, Gregory: Die Kybernetik des »Selbst«. Eine Theorie des Alkoholismus. In: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. [9. Aufl.]. Frankfurt am Main 2006a, S. 400–435.
- BATESON, Gregory: Spekulationen über ethnologisches Beobachtungsmaterial. In: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. [9. Aufl.]. Frankfurt am Main 2006b, S. 114–132.
- BATLOGG, Andreas R.: Zuerst das Gewissen und dann der Papst. In: Stimmen der Zeit 2010, H. 11, S. 721–722.
- BATSCH, Nicole L./MITTELMAN, Mary S./ALZHEIMER'S DISEASE INTERNATIONAL: World Alzheimer Report 2012. Overcoming the stigma of dementia. London 2012.
- BAUDLER, Georg: Gott und Frau. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion. München 1991.
- BAUMANN, Klaus: Caritas und Gemeinde: Vom gegenseitigen Fremdeln zur Wertschätzung. In: Lebendige Seelsorge, 62. Jg. 2011, H. 6, S. 412–420.
- BAUMANN, Ludwig: Ein Verband im Dienst der älteren Generation - Rückblick auf 25 Jahre. In: Verband katholischer Heime und Einrichtungen der Altenhilfe in Deutschland e.V. (Hrsg.): 25 Jahre Verband katholischer Heime und Einrichtungen der Altenhilfe in Deutschland e.V. Alte und neue Aufgaben in der stationären Altenhilfe - Dokumentation der 9. Bundestagung des Verbandes vom 16.- 19. Mai 1988 in Trier. Freiburg im Breisgau 1988.
- BAUSENHART, Guido: Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung. Freiburg im Breisgau 1999.

BECKER, Britta (Hrsg.): Mitarbeiter in der Altenpflege erfolgreich führen. Best practice - Leitfaden für Heimleiter und Führungskräfte in der Altenhilfe. Bonn 2008.

BEINERT, Wolfgang/SATTLER, Dorothea/WENZ, Gunther: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Freiburg im Breisgau, Göttingen 2006.

BELSER, Julia W.: Opulence and Oblivion. Talmudic Feasting, Famine, and the Social Politics of Disaster. In: *AJS Review*, 38. Jg. 2014, H. 01, S. 89–107.

BENEDICT, Ruth.: The chrysanthemum and the sword. Patterns of Japanese culture. Boston, Mass 1989 (1946).

BENEDIKT VON NURSIA: Die Klosterregel des Hl. Benedikt. Nach der Übersetzung des P. Pius Bihlmeyer OSB. 5.durchgesehene Auflage. Beuron 1939.

BENEDIKT VON NURSIA: Die Benediktusregel. Lat. u. dt. 4. Aufl. Beuron 1980.

BENEDIKT XVI., Papst: Enzyklika DEUS CARITAS EST an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bd. 171). Bonn 2006.

BENEDIKT XVI., Papst: Enzyklika CARITAS IN VERITATE über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bd. 186). Bonn 2009.

BENIRSCHKE, Matthias: Altenpfleger hassen das Image des "Urinkellners". In: *Ärzte Zeitung Online* 2012-08-02. http://www.aerztezeitung.de/politik_gesellschaft/pflege/article/664712/altenpfleger-hassenimage-des-urinkellners.html. http://www.aerztezeitung.de/politik_gesellschaft/pflege/article/664712/altenpfleger-hassenimage-des-urinkellners.html. 2012-05-30

BEN-ZE'EV, Aaron/GRIESE, Friedrich: Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2009.

BERGANT, Dianne: "My Beloved Is Mine and I Am His" (Song 2,16). The Song of Songs and Honor and Shame. In: MATTHEWS, Victor H. (Hrsg.): Honor and shame in the world of the Bible. Atlanta Ga 1996, S. 23–40.

BERGDOLT, Klaus: Das Gewissen der Medizin. Ärztliche Moral von der Antike bis heute. München 2004.

BERGER, Peter L.: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt 1987.

BERGMEIER, Oliver: Die sogenannte "niedere Chirurgie" unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Halle an der Saale in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dissertation 2002. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. <http://sundoc.bibliothek.uni-halle.de/diss-online/02/02H230/t3.pdf>. 01.06.2012.

BERLINER BISCHOFSKONFERENZ U.A.: Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung. Die Ergebnisse der ökumenischen Versammlungen von Dresden-Magdeburg und Basel. 1. Aufl. Leipzig 1990.

BERLIN-INSTITUT FÜR BEVÖLKERUNG UND ENTWICKLUNG (HRSG.): Demenz Report. Wie sich die Regionen in Deutschland, Österreich und der Schweiz auf die Alterung der Gesellschaft vorbereiten können. 1. Aufl. Berlin 2011.

BERTELSMANN STIFTUNG (HRSG.): CRI Corporate Responsibility Index 2013. Erfolgsfaktoren unternehmerischer Verantwortung. Gütersloh 2014..

- BERUFGSGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW (HRSG.): Forschungsergebnisse der Studie "Sterbebegleitung in Sachsen". Arbeits- und Belastungssituation der Pflegenden und Ärzte. Hamburg 2005.
- BERUFGSGENOSSENSCHAFT FÜR GESUNDHEITSDIENST UND WOHLFAHRTSPFLEGE – BGW: Gefährdungsbeurteilung in der Pflege. (BGW check). Hamburg 2006, Stand 2014. https://www.bgw-online.de/SharedDocs/Downloads/DE/Medientypen/bgw_check/TP-11GB_Gefaehrdungsbeurteilung_Pflege_Download.pdf?__blob=publicationFile. 07.05.2014.
- BICKEL, Horst: Demenzkranke in Alten- und Pflegeheimen: Gegenwärtige Situation und Entwicklungstendenzen. In: FORSCHUNGSINSTITUT DER FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG, Abt A.-u. S. (Hrsg.): Medizinische und gesellschaftspolitische Herausforderung: Alzheimer Krankheit. Der langsame Zerfall der Persönlichkeit. Bonn 1995.
- BIER, Georg: Wer nicht zahlen will, muss büßen? Zur Problematik des "Kirchenaustritts". In: Herder-Korrespondenz, 66. Jg. 2012, H. 11, S. 551–555.
- BIESECKER, Adelheid: Wie wird aus der „Zukunft der Arbeit“ zukunftsfähiges Arbeiten – lebensfreundlich, naturgemäß, geschlechtergerecht? (Thesen für die Enquete-Kommission „Wohlstand, Wachstum, Lebensqualität“ am 15.10.12). Berlin 2012.
- BINSWANGER, Mathias: Die Tretmühlen des Glücks. Wir haben immer mehr und werden nicht glücklicher; was können wir tun? 6. Aufl. Freiburg im Breisgau 2011.
- BIRKEN, Thomas/DUNKEL, Wolfgang/HERMS, Isabel: Interaktive Arbeit als Kern von Pflege. In: REICHWALD, Ralf et al. (Hrsg.): Zukunftsfeld Dienstleistungsarbeit. Wiesbaden 2012, S. 559–573.
- BISCHOF ARKULF/ABT ADOMNANUS: Adamnani de locis sanctis libri III. In: DONNER, Herbert (Hrsg.): Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4. - 7. Jahrhundert). Stuttgart 1979, S. 315–421.
- BISTUM AACHEN (HRSG.): Übersicht über die Berufsprofile. <http://infostelle.kibac.de/seiten/berufe/index.html>. 05.10.2014.
- BISTUM LIMBURG (HRSG.): Internetpräsenz: Berufe der Kirche. <http://berufe-der-kirche.bistumlimburg.de/>. 24.09.2014.
- BISTUM MÜNSTER: Pastoralplan für das Bistum Münster. Münster 2013.
- BKK BUNDESVERBAND (HRSG.): Kein Stress mit dem Stress. Lösungen und Tipps für Führungskräfte und Unternehmen. Essen 2012.
- BLASS, Kerstin: Altenpflege zwischen Jederfrauqualifikation und Expertentum. Verberuflichungs- und Professionalisierungschancen einer Domäne weiblicher (Erwerbs-) Arbeit. Saarbrücken 2011.
- BLOECH, Julia: Soziale Arbeit in der stationären Altenhilfe. Implementierung, Degeneration und Perspektive. Dissertation. Universität Bielefeld 2013. <http://pub.uni-bielefeld.de/publication/2575897>. 11.05.2013.
- BLUE, Lionel: Wie kommt ein Jude in den Himmel? Der jüdische Weg zu Gott. München 1976.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und Ende des Lebens. Aufriß der Probleme. In: Stimmen der Zeit 2008, H. 4, S. 245–258.

BÖCKLE, Franz: Fundamentalmoral. 4. Aufl. München 1985.

BÖHM, Erwin: Verwirrt nicht die Verwirrten. Neue Ansätze geriatrischer Krankenpflege. 14. Aufl. Bonn 2009.

BOLKESTEIN, Hendrik: Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft". Nachdruck der Ausgabe Utrecht 1939. Groningen 1967.

BOMBALL, Jaqueline u.a.: Beruf oder Berufung – der Weg in die Pflege. In: bwp@ Spezial 5 2010, H. 18, S. 1–18.

BONGARTZ, Christiane: Choreographie. Komposition von Person und Bewegung auf der Bühne und in der Liturgie. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hrsg.): Inszenieren - Inspirieren - Konfrontieren. Potentiale zwischen Kirche und Theater. (Arbeitshilfen). Bonn 2011, S. 47–52.

BORASIO, Gian D.: Über das Sterben. Was wir wissen, was wir tun können, wie wir uns darauf einstellen. 7. Aufl. München 2012.

BORASIO, Gian D. (Hrsg.): Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben. Ein Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids. Stuttgart 2014.

BOULAD, Henri: Zuviel Bürokratie tötet den Geist. Ein Gespräch mit Henri Boulad SJ. In: Lebendige Seelsorge, 62. Jg. 2011, H. 6, S. 426–432.

BOURDIEU, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1976.

BOURDIEU, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1993.

BOURDIEU, Pierre: Das Lachen der Bischöfe. In: Die Religion. Berlin 2011, S. 231–242.

BOURS, Johannes/KAMPHAUS, Franz: Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam. 8. Aufl. Freiburg im Breisgau 1991.

BRAKEMAN, Lyn: Wer zuletzt lacht. Saras Geschichte im Buch Genesis. In: Aufbegehren. Frauen in der Bibel und der Wert negativer Gefühle. Würzburg 2001, S. 13–27.

BRANDENBURG, Hermann: Ein gutes Leben - mehr als ein Wohlfühlindex! In: BRANDENBURG, Hermann/ADAM-PAFFRATH, Renate (Hrsg.): Pflegeoasen in Deutschland. Forschungs- und handlungsrelevante Perspektiven zu einem Wohn- und Pflegekonzept für Menschen mit schwerer Demenz. 1. Aufl. Hannover 2013, S. 388–391.

BRAULIK, Georg: Art. Monotheismus, Biblisch-theologisch. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völl., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, S. 424–426.

BRAUN, Stefan/PRANTL, Heribert: Priesterweihe für Verheiratete. CDU rüttelt am Zölibat. In: Süddeutsche.de 21. Januar 2011. <http://sz.de/1.1049611>. 25.08.2014

BRAUN, Tobias: Jenseits der Zielsteuerung. 1. Aufl. Köln, Freie Universität Berlin.

BRÄUTIGAM, Christoph: Die andere Welt erkennen. Erfolgreiche Konzepte für die Pflege Demenzkranker. 1. Aufl. Dortmund 2008.

BREITSCHIEDL, Markus: Abgezockt und totgepflegt. Alltag in deutschen Pflegeheimen. 3. Aufl. Berlin 2009.

- BRETSCHNEIDER, Frank: Große Kulleraugen sollen Älteren das Heim ersparen. <http://www.welt.de/gesundheit/article109773876/Grosse-Kulleraugen-sollen-Aelteren-das-Heim-ersparen.html>. 29.09.2014.
- BRÖCKLING, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main 2007.
- BRÖCKLING, Ulrich: Alle planen, auch die, die nicht planen. – Niemand plant, auch die nicht, die planen. Konturen einer Debatte. In: *Mittelweg* 36, 17. Jg. 2008, H. 6, S. 61–79.
- BROX, Norbert/HERMAS: Der Hirt des Hermas. (Kommentar zu den Apostolischen Vätern Bd. 7). Göttingen 1991.
- BRUCH, Heike/KOWALEVSKI, Sandra: Gesunde Führung. Wie Unternehmen eine gesunde Performancekultur entwickeln. Überlingen 2013.
- BRÜHL, Albert/BERGER, Bianca: Mit weniger Kriterien besser differenzieren: Warum bei der Messung von Qualität weniger mehr sein kann. Selektion von 15 validen bewohnerbezogenen Kriterien der Pflegetransparenzvereinbarung nach § 115 SGB XI. In: *Pflegewissenschaft*, 13. Jg. 2011, H. 10, S. 525–534.
- BUBER, Martin: Zwei Glaubensweisen. In: *Die Schriften über das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zweisprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen*. Heidelberg 1962, S. 651–782.
- BUBER, Martin/ROSENZWEIG, Franz: *Die Schrift*. 1. Aufl. Gütersloh 2007.
- BUCHER, Rainer: Beruf und Berufung. Zwölf Thesen zur Lage der PastoralreferentInnen. In: *Pastoraltheologische Informationen*, 25. Jg. 2005, H. 1, S. 126–128.
- BUCHER, Rainer (Hrsg.): *Klerus und Pastoral*. (Werkstatt Theologie, Bd. 14). Münster 2010.
- BUCHMANN: Art. Klerus. In: WETZER, Heinrich J. et al. (Hrsg.): *Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften*. 2. Aufl., in neuer Bearbeitung,. Freiburg im Breisgau 1882, S. 224–225.
- BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT (HRSG.): *Klassifikation der Berufe 2010. Systematischer und alphabetischer Teil mit Erläuterungen*. (, Bd. 1). Nürnberg 2011a. <http://statistik.arbeitsagentur.de/Statischer-Content/Grundlagen/Klassifikation-der-Berufe/KldB2010/Dokumentationen/Generische-Publikationen/KldB2010-Printversion-Band1.pdf>. 10.01.2013.
- BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT (HRSG.): *Klassifikation der Berufe 2010. Definitorischer und beschreibender Teil*. (Bd. 2). Nürnberg 2011b. <http://statistik.arbeitsagentur.de/Statischer-Content/Grundlagen/Klassifikation-der-Berufe/KldB2010/Dokumentationen/Generische-Publikationen/KldB2010-Printversion-Band2.pdf>. 12.01.2013.
- BUNDESAGENTUR FÜR ARBEIT (HRSG.): *BERUFENET. Berufsinformationen einfach finden*. http://berufenet.arbeitsagentur.de/berufe/berufld.do?_pgnt_act=goToAnyPage&_pgnt_pn=0&_pgnt_id=resultShort&status=T08. 07.05.2013.
- BUNDESARBEITSGEMEINSCHAFT DER MITARBEITERVERTRETUNGEN IM BEREICH DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD) (HRSG.): „Arbeitszeit familienfreundlich gestalten“. Tagungsprogramm. <http://www.vkad.de/cms/contents/verband-katholische->

- /medien/dokumente/01-leistungen/programm-arbeitszeit/14_05_12_programm_arbeitszeit_familienfreundlich_gestalten.pdf?d=a&f=pdf. 28.09.2014.
- BUNDESGERICHTSHOF: BGH, Beschl. vom 15. November 2006 - StB 15/06 - OLG Düsseldorf 2006.
<http://juris.bundesgerichtshof.de/cgi-bin/rechtsprechung/document.py?Gericht=bgh&Art=en&nr=38215&pos=0&anz=1>. 01.12.2013.
- BUNDESMINISTERIUM DES INNERN: Demografiebericht. Berlin 2011.
http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2011/demografiebericht.pdf?__blob=publicationFile. 09.11.2011.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE, Senioren F. u. J.: Hilfe- und Pflegebedürftige in Alteneinrichtungen 2005. Schnellbericht zur Repräsentativerhebung im Forschungsprojekt „Möglichkeiten und Grenzen selbständiger Lebensführung in Einrichtungen“ (MuG IV). München, 2006.
<http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung3/Pdf-Anlagen/hilfe-und-pflegebeduerftige-in-alteneinrichtungen,property=pdf,bereich=rwb=true.pdf>. 24.07.2012.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE, Senioren F. u. J. (Hrsg.): Entgeltungleichheit zwischen Frauen und Männern. Einstellungen, Erfahrungen und Forderungen der Bevölkerung zum „gender pay gap“. Berlin 2008.
http://www.esf.brandenburg.de/media_fast/667/entgeltungleichheit-sinusstudie_April2008.pdf. 04.11.2012.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE, SENIOREN, FRAUEN UND JUGEND (HRSG.): 2. Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in Deutschland. 2. Aufl. Berlin 2013.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT (HRSG.): "Ich pflege, weil...". Internet-Aktion des Bundesministeriums für Gesundheit zur Förderung der Pflegeberufe. [https://www.ich-pflege-weil.de/index.php?id=32&user_bmgambassador_pi1\[botschafter\]=47&user_bmgambassador_pi1\[sort_type\]=random&user_bmgambassador_pi1\[botschafter_nr\]=56](https://www.ich-pflege-weil.de/index.php?id=32&user_bmgambassador_pi1[botschafter]=47&user_bmgambassador_pi1[sort_type]=random&user_bmgambassador_pi1[botschafter_nr]=56). 26.07.2013.
- BURKHART, Dagmar: Ehre. Das symbolische Kapital. Orig.-Ausg. München 2002.
- BURKHART, Dagmar: Eine Geschichte der Ehre. Darmstadt 2006.
- BURNS, James M.: Leadership. 1. ed. New York [u.a.] 1978.
- CALLSEN, Söhnke: Turnaround in der Mitte des Berufslebens. Mit 40 noch einmal neu beginnen.
<http://www.zeit.de/karriere/beruf/2011-07/berufswechsel-karriere>. 06.08.2013.
- CAMPENHAUSEN, Hans v.: Griechische Kirchenväter. (Urban-Taschenbücher, Bd. 14). 5. Aufl. Stuttgart 1977.
- CAPPELL, Eckhard: Von der Hilfspflege zur Profession. Entstehung und Entwicklung des Altenpflegeberufs. (Reihe "Thema", Bd. 110). Köln 1996.
- CARLYLE, Thomas: On Hero and Hero-Worship. Philadelphia 1899.
- CENTRALE, Imprimerie: Empfehlung des europäischen Parlaments und des Rates vom 21. April 2008 zur Einrichtung des Europäischen Qualifikationsrahmens für lebenslanges Lernen (Text von Bedeutung für den EWR). (2008/C 111/01). In: Amtsblatt der Europäischen Union 2008, C111, S. 1–7.
- CHRYSOSTOMUS, Johannes: Kommentar zum Römerbrief 31,3-4. In: HEILMANN, Alfons/KRAFT, Heinrich (Hrsg.): Texte der Kirchenväter. Das christliche Leben - Der Nächste - Von den christlichen Ständen. (Texte der Kirchenväter - eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd. 3). München 1964.

- COMBE, Arno/HELSPER, Werner (Hrsg.): Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1996.
- COMTE-SPONVILLE, André/GROßE, Brigitte: Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott. Zürich 2008.
- CONRAD, H.-J.: Gesundheitsberufe sind heute Berufe wie andere auch. In: Herz, 39. Jg. 2014, H. 5, S. 563–566.
- CORDES, Paul J./DI FABIO, Udo/LEHMANN, Karl (Hrsg.): Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität. Freiburg, Br 2008.
- CORDES, Paul J. K.: Entweltlichung als geistliches Abenteuer. In: CORDES, Paul J./LÜTZ, Manfred (Hrsg.): Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung der Kirche. Freiburg im Breisgau 2013, S. 18–108.
- CORDES, Paul J. K./LÜTZ, Manfred: Vorwort. In: CORDES, Paul J./LÜTZ, Manfred (Hrsg.): Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung der Kirche. Freiburg im Breisgau 2013, S. 9–17.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly: Flow. Das Geheimnis des Glücks. 16. Aufl. Stuttgart 2013.
- CURTIS, V./BIRAN, A.: Dirt, disgust, and disease. Is hygiene in our genes? In: Perspectives in biology and medicine, 44. Jg. 2001, H. 1, S. 17–31.
- DAHEIM, Hansjürgen: Beruf. In: FUCHS-HEINRITZ, Werner/STÄHELI, Urs (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 5. Aufl. Wiesbaden 2011, S. 84.
- DARWIN, Charles/EKMAN, Paul: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren. Frankfurt am Main 2000.
- DEHNBOSTEL, Peter: Fünf Thesen zur Anerkennung informell und nichtformal erworbener Kompetenzen 2013. http://nachqualifizierung-altenpflege.inbas.com/download/nq_ap/dehnbostel_thesenpapier.pdf. 12.02.2014.
- DEISSLER, Alfons: Zwölf Propheten. Hosea, Joel, Amos. 1. Aufl. Leipzig 1985.
- DELIUS, Friedrich C.: Die linke Hand des Papstes. 1. Aufl. Berlin 2013.
- DEMEL, Sabine: Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche. Freiburg im Breisgau 2004.
- DEMEL, Sabine (Hrsg.): Vergessene Amtsträger/-innen? Die Zukunft der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten. Freiburg u.a 2013.
- DENZINGER, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 43. Aufl., erw. Neuausg. 2010. Freiburg im Breisgau 2010.
- DENZINGER, Heinrich/HOPING, Helmut/DENZINGER-HÜNERMANN: Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. [Lateinisch - Deutsch]. Ed. 44., erweiterte Neuausg. Freiburg im Breisgau 2014.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Zentrum für Berufungspastoral. Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz. <http://berufung.org/berufung-berufe/berufe/>. 05.10.2014.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-) Diözesen auf die Fragen im Vor-

bereitungsdocument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014. Bonn 2014.

DEUTSCHE HOSPIZ STIFTUNG (HRSG.): Was denken die Deutschen über Palliative-Care? Neues Konzept für menschenwürdiges Sterben. Emnid-Umfrage 2003.

<http://www.hospize.de/docs/stellungnahmen/14.pdf>. 24.07.2012.

DEUTSCHE HOSPIZ STIFTUNG (HRSG.): Im Spannungsfeld zwischen Bedarf und Wirklichkeit - Hospizliche Begleitung und Palliative-Care-Versorgung in Deutschland. HPCV Studie 2010. (Sonder Hospiz Info Brief) 2010.

<http://www.hospize.de/docs/hib/HPCV-Studie%202010.pdf>. 24.07.2012.

DEUTSCHE HOSPIZ STIFTUNG (HRSG.): Meinungen zum Sterben. Emnid-Umfrage 2001.

<http://www.hospize.de/docs/stellungnahmen/08.pdf>. 24.07.2012.

DEUTSCHER CARITASVERBAND (HRSG.): Arbeitgeber Caritas.

<http://www.caritas.de/fuerprofis/arbeitenbeidercaritas/arbeitgebercaritas/>. 05.10.2014.

DEUTSCHER CARITASVERBAND (HRSG.): Soziale Berufe in der Caritas.

<http://www.caritas.de/fuerprofis/arbeitenbeidercaritas/sozialeberufe/>. 05.10.2014.

DEUTSCHER CARITASVERBAND: Leitlinien für unternehmerisches Handeln der Caritas. Beschluss der 6. Delegiertenversammlung des DCV Essen, den 16. Oktober 2008. In: Neue Caritas 2008, H. 20, S. 31–39.

DEUTSCHER CARITASVERBAND: Position zu Pflegekammern. In: Neue Caritas 2013, H. 13, S. 37–39.

DEUTSCHER CARITASVERBAND: Die katholischen sozialen Einrichtungen und Dienste der Caritas. Erhebung: 31.12.2012 - Einrichtungsstatistik - Gesamtübersicht. In: Neue Caritas, 115. Jg. 2014, H. 15, S. 30–38.

DEUTSCHER CARITASVERBAND/DIAKONIE BUNDESVERBAND (HRSG.): Rahmenbedingungen einer christlichen Unternehmenskultur in Caritas und Diakonie. Stuttgart, Freiburg. 2011

DEUTSCHER CARITASVERBAND, Vorstand: Sozialraumorientierung in der Caritasarbeit. Diskussionspapier für die verbandsweite Debatte. In: Neue Caritas 2011, H. 8, S. 36–43.

DEUTSCHER CARITASVERBAND (DCV)/VERBAND KATHOLISCHER ALTENHILFE IN DEUTSCHLAND (VKAD): Qualitätsmanagement-Rahmenhandbuch Altenhilfe und Pflege. Freiburg 2012.

DEUTSCHER CARITASVERBAND E. V.: Die katholischen sozialen Einrichtungen und Dienste der Caritas. Erhebung: 31.12.2010 - Einrichtungsstatistik - Gesamtübersicht. In: Neue Caritas, 113. Jg. 2012, H. 10, S. 26–47.

DEUTSCHER CARITASVERBAND KOMMISSION CARITASPROFIL: Impulse für den Begriff der Dienstgemeinschaft. In: Neue Caritas 2010, S. 32–35. 12.02.2013.

DEUTSCHER HOSPIZ- UND PALLIATIVVERBAND E.V. (HRSG.): Sterben und Tod kein Tabu mehr - Die Bevölkerung fordert eine intensivere Auseinandersetzung mit diesen Themen. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsbefragung zum Thema „Sterben in Deutschland – Wissen und Einstellungen zum Sterben“.

[http://www.dhpv.de/tl_files/public/Ueber%20Uns/Forschungsprojekte/2012-](http://www.dhpv.de/tl_files/public/Ueber%20Uns/Forschungsprojekte/2012-08_Bevoelkerungsumfrage_DHPV_Ergebnisse.pdf)

[08_Bevoelkerungsumfrage_DHPV_Ergebnisse.pdf](http://www.dhpv.de/tl_files/public/Ueber%20Uns/Forschungsprojekte/2012-08_Bevoelkerungsumfrage_DHPV_Ergebnisse.pdf). 24.08.2012.

DEUTSCHER ORDEN (HRSG.): DO-Seelsorge. Die Seelsorge in den Ordenswerken des Deutschen Orden.

<http://www.do-seelsorge.de/>. 11.01.2013.

DEUTSCHER VERBAND DER LEITUNGSKRÄFTE FÜR ALTEN- UND BEHINDERTENEINRICHTUNGEN DVLAB E.V. (HRSG.): Internetpräsenz des Deutschen Verband der Leitungskräfte von Alten- und Behinderteneinrichtungen e. V. (DVLAB). <http://www.dvlab.de/>. 16.07.2014.

DEWE, Bernd: Professionsverständnisse - eine berufssoziologische Betrachtung. In: PUNDT, Johanne (Hrsg.): Professionalisierung im Gesundheitswesen. Positionen, Potenziale, Perspektiven. 1. Aufl. Bern 2006, S. 23–35.

DIBELIUS, Olivia: Pflegemanagement im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomie: Eine qualitative Untersuchung in der stationären und teilstationären Altenpflege. In: Pflege, 14. Jg. 2001, H. 6, S. 407–413.

DICKMANN, Frank: Das Leitungskonzept entscheidet. Heimleitung und Pflegedienstleitung in einer Hand, geht das? Entscheidend dafür sind Struktur und Organisation der Einrichtung. In: Altenheim, 47. Jg. 2008, H. 7, S. 28–29.

DIE BISCHÖFE DER OBERRHEINISCHEN KIRCHENPROVINZ: Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheiratet Geschiedenen. Erklärung, Hirtenwort und Grundsätze. Freiburg im Breisgau, Mainz, Rottenburg-Stuttgart 1993.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Die Sorge der Kirche um die Kranken. Bonn 1998.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Dem Leben auf der Spur. Einsichten und Hilfen beim Älterwerden. Bonn 2000.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht. Bonn 2005.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst / Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse. 11. Aufl. Bonn 2008a, S. 7–14.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst / Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse. 11. Aufl. Bonn 2008b.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Die Pflege von älteren Menschen muss in unserem Bundesland mehr wert sein! Brief an Ministerpräsident Wulff und die Abgeordneten des Niedersächsischen Landtages. Hildesheim 2008c. http://www.caritas-hannover.de/archiv2008/bischofsbrief_pflegekampagne.pdf. 23.06.2014.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Berufen zur Caritas. Bonn 2009..

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Die Zukunft der Pflege im Alter. Ein Beitrag der katholischen Kirche. Bonn 2011.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Das katholische Profil caritativer Dienste und Einrichtungen in pluraler Gesellschaft. Bonn 2014.

DIE ZUR TEILNAHME AN DER VOLLVERSAMMLUNG DES ÖRK DELEGierten TEILNEHMER AUS DER DDR: Antrag an die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Vancouver (Kanada) 1983. In: BODENSTEIN, Roswitha (Hrsg.): Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980 - 1987. 1. Aufl. Berlin 1989, S. 264–268.

- DIETLER, Michael: Driven by Drink. The Role of Drinking in the Political Economy and the Case of Early Iron Age France. In: *Journal of Anthropological Archaeology* 1990, H. 9, S. 352–406.
- DIETRICH, Jan: Um der Ehre willen. Formen der Ehre im Alten Israel. In: *Bibel und Kirche*, 67. Jg. 2012, H. 1, S. 16–20.
- DIETRICH, Oliver u.a.: The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. In: *Antiquity*, 86. Jg. 2012, S. 674–695.
- DIRKS, Walter: *Die Antwort der Mönche*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1952.
- DOMRADIO.DE (HRSG.): Bamberger Erzbischof stellt Priester-Zölibat in Frage. "Ich wäre dafür, dass man darüber nachdenkt". <http://www.domradio.de/nachrichten/2010-05-08/bamberger-erzbischof-stellt-priester-zoelibat-frage>. 24.08.2014.
- DOMRADIO.DE (HRSG.): Neue Debatte über den Zölibat in der katholischen Kirche. Wiederkehrende Muster. <http://www.domradio.de/themen/reformen/2013-09-20/neue-debatte-ueber-den-zoelibat-der-katholischen-kirche>. 24.08.2014.
- DOMRADIO.DE (Hrsg.): Monsignore ade? Papst Franziskus stoppt Vergabe geistlicher Ehrentitel 2013. <http://www.domradio.de/themen/vatikan/2013-09-13/papst-franziskus-stoppt-vergabe-geistlicher-ehrentitel>. 03.03.2014.
- DÖRNER, Klaus: Die allmähliche Umwandlung aller Gesunden in Kranke. Warum die Gesundheitsgesellschaft ihre Vitalität verliert. In: *Frankfurter Rundschau* 26.10.2002.
- DÖRNER, Klaus: *Der gute Arzt. Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung*. 2. Aufl. Stuttgart 2003.
- DÖRNER, Klaus: Sind alle Heimleiter Geiselnnehmer? In: *Soziale Psychiatrie* 2004, H. 4, S. 21–25.
- DÖRNER, Klaus: *Helfensbedürftig. Heimfrei ins Dienstleistungsjahrhundert*. 2. Aufl. Neumünster 2012.
- DOSTAL, Werner/STOOß, Friedemann/TROLL, Lothar: Beruf - Auflösungstendenzen und erneute Konsolidierung. In: *Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung*, 31. Jg. 1998, H. 3, S. 438–460.
- DOUVEN, Igor: Art. Abduction. In: Edward N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2011 2011. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/abduction/>. 11.12.2013.
- DREIER, Ralf: Amt, öffentlich-rechtlich. In: Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft (Hrsg.): *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*; in 5 Bänden. (Bd. 1). 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg 1985, 128–132.
- DREIFALTIGKEIT ALTDORF (HRSG.): Zitate rund ums Geld. http://www.dreifaltigkeit-altdorf.de/zitate_geld.htm#Geld_und_Ansehen. 15.03.2014.
- DREWERMANN, Eugen: *Wege und Umwege der Liebe*. (Psychoanalyse und Moraltheologie; Bd. 2). 9. Aufl. Mainz 1992.
- DRUCKER, Peter F./COLLINS, Jim/FERBER, Marlies: *Die fünf entscheidenden Fragen des Managements*. 1. Aufl. Weinheim 2009.
- DUBY, Georges: *Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200*. [Nachdr.]. Frankfurt am Main (Main) 1986.
- DUNKEL, Wolfgang: *Pflegearbeit--Alltagsarbeit. Eine Untersuchung der Lebensführung von Altenpflege-rlinnen*. Freiburg im Breisgau 1994.

- DÜRRMANN, Peter/HOFFMANN, Alfred T.: Wer sie sind – wie gut sie sind. In: *Altenheim* 2005, H. 8, S. 14–17.
- DÜTZ, Wilhelm/RICHARDI, Reinhard: Begründung zur Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst / Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse*. (Die Deutschen Bischöfe). 11. Aufl. Bonn 2008, S. 23–35.
- DÜX: Art. Pastoral, Pastoraltheologie. In: WETZER, Heinrich J./WELTE, Benedict (Hrsg.): *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*. (Bd. 8). Freiburg (Breisgau), S. 194–198.
- DWECK, Carol S.: Motivational processes affecting learning. In: *American Psychologist*, 41. Jg. 1986, H. 10, S. 1040–1048.
- E.D.E. (HRSG.): Satzung der E.D.E. vom 21.09.2010. [http://www.ede-eu.org/pdf/statutes/DE_Statutes_of_the_E.D.E_\(21_September_2010\).pdf](http://www.ede-eu.org/pdf/statutes/DE_Statutes_of_the_E.D.E_(21_September_2010).pdf). 16.08.2014.
- EBERTZ, Michael N.: Berufungskrise - externe und interne Perspektiven. In: AUGUSTIN, Georg/RISSE, Günter (Hrsg.): *Die eine Sendung - in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche*. Paderborn 2003, S. 225–231.
- EBERTZ, Michael N.: Der letzte Sinn - Heilsarbeit im eschatologischen Büro. In: EBERTZ, Michael N./SCHÜTZEICHEL, Rainer (Hrsg.): *Sinnstiftung als Beruf*. Wiesbaden 2010, S. 13–32.
- EBERTZ, Michael N.: Caritas oder Wohlfahrt im Sozialstaat? Herausforderungen von Professionalität und Konfessionalität. http://www.kh-freiburg.de/uploads/media/Referat_Dr.Dr.Ebertz.pdf. 14.03.2014.
- EBERTZ, Michael N.: Was glauben die Hessen? Ergebnisse einer Untersuchung im Auftrag des Hessischen Rundfunks Januar 2012. Freiburg im Breisgau 2012.
- EGENTER, Richard: Ehre und Liebe. In: KLEINEIDAM, Erich/KUSS, Otto (Hrsg.): *Die Kirche in der Zeitenwende. Abhandlungen zu religiösen Zeitfragen*. Dritte, bedeutend umgearbeitete Auflage. Salzburg-Leipzig 1939, S. 356–370.
- EHRENBERG, Alain: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt am Main 2004.
- EICHER-CATT, Deborah: The myth of servant-leadership. A feminist perspective. In: *Women and Language*, 28. Jg. 2005, H. 1, S. 17–25.
- EIDT, Ellen: *Der evangelische Diakonat - Entwicklungslinien in Kirche und Diakonie am Beispiel Württembergs*. Stuttgart 2011.
- EISENBERG, Josy/KOCH, Sylvia: *Jerusalems Töchter. Frauen zur Zeit der Bibel*. 2. Aufl. Weinheim 1996.
- EKMAN, Paul/KUHLMANN-KRIEG, Susanne/REISS, Matthias: *Gefühle lesen. Wie Sie Emotionen erkennen und richtig interpretieren*. 2. Aufl. Heidelberg 2011.
- ELÇİN KÜRŞAT: Zur Verpflichtung der Ehre. In: *politik unterricht aktuell* 2002, H. 1, S. 3–11.
- ELIAS, Norbert: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie ; mit einer Einl.: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1983.

- ELIAS, Norbert: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. (Über den Prozess der Zivilisation, Bd. 2). 14. Aufl. Frankfurt am Main 1989.
- ELIAS, Peter/BIRCH, Margaret: Establishment of Community-Wide Occupational Statistics. ISCO 88 (COM) A Guide for Users. Warwick 1994. 02.10.2014.
- ERICH, Stefan B./VOIGT, Burkhard: Ein Rückzug wäre verantwortungslos. Kommunalpolitische Pflichten der Kirche. In: Salzkörner, 18. Jg. 2012, H. 3, S. 6–7.
- ERPENBECK, John: Werte als Kompetenzkerne. In: SCHWEIZER, Gerd/MÜLLER, Ulrich/ADAM, Thomas (Hrsg.): Wert und Werte im Bildungsmanagement. Nachhaltigkeit - Ethik - Bildungscontrolling. Bielefeld 2010, S. 41–66.
- ERPENBECK, John/HEYSE, Volker: Die Kompetenzbiographie. Wege der Kompetenzentwicklung. 2., aktualisierte und überarb. Aufl. Münster, München 2007.
- ERSTES DEUTSCHES FERNSEHEN - PRESSE UND INFORMATION (HRSG.): Leben mit dem Tod - Die ARD-Themenwoche. <http://www.mdr.de/unternehmen/ard-themenwoche-pressemappe100.html>. 23.11.2012.
- (ERZ-)BISCHÖFE DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS UND DER BISCHOF VON BOZEN-BRIXEN (HRSG.): Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Stuttgart 2013.
- ERZBISTUM PADERBORN (HRSG.): Glossar - Zentrale Begriffe im Prozess der Perspektive 2014. http://www.erzbistum-paderborn.de/medien/14491/original/1472/glossar_PI.pdf. 01.05.2012.
- ERZDIOZESE FREIBURG (HRSG.): Diözesanstelle Berufe der Kirche. <http://www.berufe-der-kirche-freiburg.de/pages/berufe.php>. 05.10.2014.
- ERZDIOZESE FREIBURG (HRSG.): Internetpräsenz: Berufe der Kirche. <http://www.berufe-der-kirche-freiburg.de/pages/berufe.php>. 24.09.2014.
- ERZDIOZESE FREIBURG (HRSG.): Schalomdienste. <http://www.erzbistum-freiburg.de/html/schalomdienste.html?t=>. 2014-06-26.
- ERZDIOZESE MÜNCHEN-FREISING (HRSG.): Ein Ohrwurm für den Papst. <http://www.erzbistum-muenchen.de/Page000203.aspx>. 21.08.2013.
- ETHIKRAT, Deutscher: Demenz und Selbstbestimmung. Stellungnahme. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-demenz-und-selbstbestimmung.pdf>. 07.05.2012.
- EUROPÄISCHE KOMMISSION: Der europäische Qualifikationsrahmen für lebenslanges Lernen. Luxemburg 2008.
- EUROPÄISCHE KOMMISSION: Empfehlung des Europäischen Parlaments und Rates vom 18. Juni 2009 zur Einrichtung eines Europäischen Leistungspunktesystems für die Berufsbildung (ECVET). In: Amtsblatt der Europäischen Union 2009, C 155, S. 11–18.
- EUROPÄISCHES PARLAMENT UND EUROPÄISCHER RAT: Empfehlung des europäischen Parlaments und des Rates vom 21. April 2008 zur Einrichtung des Europäischen Qualifikationsrahmens für lebenslanges Lernen (Text von Bedeutung für den EWR). (2008/C 111/01). In: Amtsblatt der Europäischen Union 2008, C111, S. 1–7.
- EUROPÄISCHES PARLAMENT UND EUROPÄISCHER RAT: Richtlinie 2005/36/EG des Europäischen Parlaments und Rates vom 7. September 2005 über die Anerkennung von Berufsqualifikationen.

- EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR WOHLFAHRTSPOLITIK UND SOZIALFORSCHUNG (HRSG.): Verbesserung messen. Ergebnisorientierte Qualitätsindikatoren für Alten- und Pflegeheime. Wien 2010.
- EUROPEAN ASSOCIATION FOR DIRECTORS AND PROVIDERS OF LONG-TERM CARE SERVICES FOR THE ELDERLY (HRSG.): Grundausbildung für Heimleiterinnen und Heimleiter. http://www.ede-eu.org/index-de.php?page=qualifications_1. 18.09.2014.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers; [Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984]. Standardausg., durchges. Ausg. in neuer Rechtschreibung, 4. [Nachdr.]. Stuttgart 2012.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND/SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Sammlung kirchlicher Texte. 2. erw. Aufl. Bonn/Hannover 2011.
- EVERS, Adalbert/EWERT, Benjamin: Hybride Organisationen im Bereich sozialer Dienste. Ein Konzept, sein Hintergrund und seine Implikationen. In: KLATETZKI, Thomas (Hrsg.): Soziale personenbezogene Dienstleistungsorganisationen 2010, S. 103–128.
- EVERT, H./GREIVE, M.: Jetzt kommen die Jahre mit dem fetten Gehalt. Deutschlands Arbeitnehmer haben lange verzichtet. Doch nun wirkt die Demografie – Firmen werden ihre Leute besser bezahlen müssen. In: Die Welt, Online-Ausgabe 31.07.2010. <http://www.welt.de/wirtschaft/article8745256/Jetzt-kommen-die-Jahre-mit-dem-fetten-Gehalt.html>. 29.09.2014.
- EWERS, Michael: Interprofessionalität als Schlüssel zum Erfolg. In: Public Health Forum, 20. Jg. 2012, H. 77, S. 10–11.
- FABRY, Heinz-Josef: Artikel: לב. In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes/FABRY, Heinz-Josef (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart, Berlin, Köln, S. 413–451.
- FALLER, Joachim: Die Zeichen der Zeit erkennen. 50 Jahre Verband katholischer Altenhilfe in Deutschland. Freiburg im Breisgau 2013.
- FEDERBUSCH, Stefan: Geld und Eselsmist. Eine franziskanische Perspektive. In: Tauwetter, 23. Jg. 2008, H. 2, S. 15.
- FEIL, Naomi: Validation in Anwendung und Beispielen. Der Umgang mit verwirrten alten Menschen. 4. Aufl. München 2004.
- FELBER, Christian: Die Gemeinwohl-Ökonomie. Das Wirtschaftsmodell der Zukunft. Aktualisierte und erweiterte Neuauflage. Wien 2012.
- FELBER, Christian: Geld. Die neuen Spielregeln. 1. Aufl. Wien 2014.
- FELDMANN, Christian: Sebastian Kneipp. Der fünfzehnte Nothelfer. Regensburg 2012.
- FELDMANN, Claus: Physisches und soziales Sterben. In: BECKER, Ulrich (Hrsg.): Sterben und Tod in Europa. Neukirchen-Vluyn 1998, S. 94–108.
- FEY, Ulrich: Clowns für Menschen mit Demenz. Das Potenzial einer komischen Kunst. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2013.
- FICHTER, Alina: "Ich habe Angst". Interview mit Muhammad Yunus. In: Süddeutsche.de 24.06.2011. <http://sz.de/1.1111819>. 19.09.2014

- FINGER, Evelyn: "Wir halten die Wahrheit aus". Anne und Nikolaus Schneider über die Diagnose Krebs, den Rücktritt vom Ratsvorsitz der Evangelischen Kirche – und das, was am Ende zählt. In: ZEIT ONLINE 2014, H. 30. 19. 07. 2014. <http://www.zeit.de/2014/30/nikolaus-schneider-ehefrau-krebs>. 19.09.2014
- FISCHBACH, Andrea/DECKER, Catharina/LICHTENTHALER, Philipp W.: Emotionsarbeit, Wertschätzung und Stolz in Einzelhandel und Pflege. In: REICHWALD, Ralf et al. (Hrsg.): Zukunftsfeld Dienstleistungsarbeit. Wiesbaden 2012, S. 525–539.
- FISCHER, Ulrich: „Suchet der Stadt Bestes“ (zu Jer 29,7). Predigttext anlässlich des Gottesdienst zum Jubiläum 150 Jahre Stadtmission Heidelberg, Heiliggeistkirche, 22.06.2012.
http://www.friederle.de/html/aktuell/aktuell_u.html?t=e30d0fd3f79f318ea37a056984419a63&&cataktuell=&m=31&artikel=1628&stichwort_aktuell=&default=true. 26.06.2014.
- FISKE, S. T./LIN, Monica/NEUBERG, Steven L.: The Continuum Model. Ten years later. In: CHAIKEN, Shelly/TROPE, Yaacov (Hrsg.): Dual-process theories in social psychology. New York 1999, S. 231–254.
- FISKE, Susan T. u.a.: A model of (often mixed) stereotype content: Competence and warmth respectively follow from perceived status and competition. In: Journal of Personality and Social Psychology, 82. Jg. 2002, H. 6, S. 878–902.
- FLERA, Steffen: Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie : mit 11 Tabellen. Göttingen 2003.
- FORNET-PONSE, Thomas: Für eine arme Kirche. In: Stimmen der Zeit. 2012, H. 10, 651-661.
- FÖRSCHLER, Hanns-Lothar: Strategische Neupositionierung sozialwirtschaftlicher Unternehmen der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland. Ansätze einer speziellen Unternehmenstheorie zwischen Marktwirtschaft und Gemeinwohlorientierung. Dissertation. Flensburg 2008. 22.08.2013.
- FORST, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994.
- FOUCAULT, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wahrheit und Wissen. Berlin 1978.
- FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. 4. Aufl., 15. - 18. Tsd. Frankfurt am Main 1981.
- FOUCAULT, Michel: Subjekt und Macht. In: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. 2. Aufl. Frankfurt am Main 2008, S. 81–104.
- FOUCAULT, Michel: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt am Main 2009.
- FRANK, Karl S.: Hospitaliter, Hospitaliterinnen,. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völl., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, S. 286.
- FRANZ VON ASSISI: Das Testament. In: KARRER, Otto (Hrsg.): Franz von Assisi. Legenden und Laude. 5. Aufl. Zürich 1997.
- FRANZISKUS, Papst: Für eine Gemeinschaft, die offen ist für die Werte des Geistes. Frühmesse im vatikanischen Gästehaus 'Domus Sanctae Marthae'. In: Osservatore Romano 03. 05.2013, Ausgabe in deutscher Sprache. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/cotidie/2013/ge/papa-francesco_20130427_meditazioni-7_ge.html.

- FRANZISKUS, Papst: Predigt anlässlich der Chrisammesse. Vatikanische Basilika Gründonnerstag, 28. März 2013. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale_ge.htm. 20.09.2014.
- FRANZISKUS, Papst: Ansprache anlässlich der Begegnung mit den Bischöfen des Koordinations-Komitees des CELAM anlässlich ihrer Generalversammlung. Studienzentrum von Sumaré, Rio de Janeiro. 28.07.2013. 2013a.
- FRANZISKUS, Papst: Keine Angst vor der Zärtlichkeit Gottes! Interview von Andrea Tornielli mit Papst Franziskus über Weihnachten, den Hunger in der Welt, das Leiden der Kinder, die Kurienreform, Frauen als Kardinäle, die Vatikanbank und die nächste Reise ins Heilige Land. In: La Stampa/Vatican Insider. 14. 12. 2013. 2013b.
- FREILINGER, Franz: Das institutionalisierte Sterben. Sozioökonomische Aspekte des Sterbens. In: focus neurogeriatrie, 3. Jg. 2009, H. 1, S. 6–10.
- FREITLÖH, Magdalene L.: Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen. 4. Aufl. Gütersloh 2002 (1998).
- FREITLÖH, Magdalene L.: Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2009.
- FRIELING, Reinhard: Amt. Laie - Pfarrer - Priester - Bischof - Papst. (Ökumenische Studienhefte, Bd. 13). Göttingen 2002.
- FROMM, Erich: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976.
- FTHENAKIS, Wassilios E./BERWANGER, Dagmar/REICHERT-GARSCHHAMMER, Eva: Bildung von Anfang an. Bildungs- und Erziehungsplan für Kinder von 0 bis 10 Jahren in Hessen. 2. Aufl. Wiesbaden 2007. 27.04.2011.
- FUCHS, Gotthard: Kulturelle Diakonie. In: concilium, 24. Jg. 1988, H. 4, S. 324–329.
- FUCHS, Gotthard/WERBICK, Jürgen: Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen. Freiburg im Breisgau 1991.
- FUCHS-HEINRITZ, Werner: "Amt". In: FUCHS-HEINRITZ, Werner/STÄHELI, Urs (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 5. Aufl. Wiesbaden 2011.
- FUJITA, Kentaro u.a.: Construal Levels and Self-Control. In: Journal of Personality and Social Psychology, 90. Jg. 2006, H. 3, S. 351–367.
- FUSSEK, Claus/SCHÖBER, Gottlob: Im Netz der Pflegemafia. Wie mit menschenunwürdiger Pflege Geschäfte gemacht werden. 4. Aufl. München 2008.
- FUSSEK, Claus/SCHÖBER, Gottlob: Es ist genug. Auch alte Menschen haben Rechte ; Deutschlands bekannteste Pflegekritiker klagen an. München 2013.
- GABRIEL, Karl/SPIESS, Christian/WINKLER, Katja: Gewaltverzicht religiöser Traditionen. Der moderne Katholizismus im Spannungsfeld von Distinktion und Integration. <http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischetheologie/christlichesozialwissenschaften/forschen/projektskizze.pdf>. 27.06.2014.

- GANß, Michael: "Behandeln kommt von Hand anlegen, spüren und fühlen". Interview mit dem Arzt Godeke von Appen über das personenzentrierte Verhältnis zwischen Arzt und Patient. In: Bausteine Demenz, 2009. Jg. 01, S. 16–18.
- GÄRTNER, Heribert W.: Die kirchliche Wirklichkeit ist organisational. Plädoyer für eine praktisch-theologische Institutions- und Organisationskunde. In: SCHUSTER, Norbert/MOSER, Ulrich (Hrsg.): Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen. Mainz 1996, S. 11–30.
- GÄRTNER, Stefan: Verdammte Macht. Zum Umgang mit einem heiklen Thema in der Kirche. In: Münchener theologische Zeitschrift, 63. Jg. 2012, H. 4, S. 353–362.
- GATZ, Erwin (Hrsg.): Caritas und soziale Dienste. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts - die katholische Kirche, Bd. 5). Freiburg im Breisgau 1997.
- GAUCK, Joachim: Bundespräsident Joachim Gauck beim Festakt zum 50-jährigen Bestehen des Kuratoriums Deutsche Altershilfe am 5. Oktober 2012 in Bonn. Bonn, 5. Oktober 2012.
http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2012/10/121005-KDA.pdf;jsessionid=B3C975810B2E6E1AC9DBED152685F3D9.2_cid252?__blob=publicationFile. 05.11.2012.
- GEIßLINGER, Esther: Humor hilft im Umgang mit Demenzkranken. In: kma Pflege - Magazin für die Pflegewirtschaft 2008, H. 84, S. 24–25.
- GEISTER, Christina: Familie sein im Heim. In: Pflege, 24. Jg. 2011, H. 2, S. 81–83.
- GEISTLICHE FAMILIE CHARLES DE FOUCAULD (HRSG.): Geistliche Familie Charles de Foucauld. Internetpräsenz. <http://www.charlesdefoucauld.org/de/presentation.php>. 16.06.2014.
- GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION (HRSG.): Das Geistliche Amt in der Kirche. Paderborn 1981.
- GEMEINSAME SYNODE: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. In: BERTSCH, Ludwig (Hrsg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. (Bd. 1). 3. Aufl. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1976, S. 84–111.
- GENERALVERSAMMLUNG DES LATEINAMERIKANISCHEN EPISKOPATES: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils (1968). Botschaft an die Völker Lateinamerikas Medellin. http://www.iupax.at/images/Dokumente/pdf_Soziallehre/1968-celam-medellin-die-kirche-in-der-gegenwaertigen-umwandlung-lateinamerikas-im-lichte-des-konzils.pdf. 05.09.2012.
- GERL-FALKOWITZ, Hanna-Barbara: Art. Gewissen. In: KOLMER, Petra/WILDFEUER, Armin G./HOGREBE, Wolfram (Hrsg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Orig.-Ausg. Freiburg im Breisgau 2011, S. 1020–1035.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: Art. "Königskritik". In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): WiBiLex – Das Bibellexikon. Stuttgart. [koenigskritik-3/ch/770217cba4c69cfadded07d369bdba54](http://www.koenigskritik-3/ch/770217cba4c69cfadded07d369bdba54). 20.07.2014.
- GEWALTFREI HANDELN E.V. (HRSG.): Oekumenischer Dienst Schalomdiakonot: OeD. <http://www.schalomdiakonot.de/index.html>. 26.06.2014.
- GIERENS, Michael: Ehre, Duell und Mensur. Darstellung und Begründung der christl.-ethischen Anschauungen über Ehre und Ehrenschatz. Paderborn 1928.

- GIESECKE, Johannes/HEISIG, Jan P.: Höheres Risiko für Geringqualifizierte. Wie sich die berufliche Mobilität in Deutschland verändert hat. WZBrief Arbeit, H. 07, 2010.
- GILMORE, David D.: Honor and shame and the unity of the Mediterranean. (A special publication of the American Anthropological Association, Bd. 22). Washington, DC 1987.
- GIORDANO, Christian: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen? In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 172–192.
- GIRARD, René: Das Heilige und die Gewalt. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1999.
- GIRTLE, Roland: »Ehre« bei Vaganten, Ganoven, Häftlingen, Dirnen und Schmugglern. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 212–229.
- GKV SPITZENVERBAND U.A.: Pflege-Transparenz-Vereinbarung stationär, Stand 17-12-2008. Vereinbarung nach § 115 Abs. 1a Satz 6 SGB XI über die Kriterien der Veröffentlichung sowie die Bewertungssystematik der Qualitätsprüfungen der Medizinischen Dienste der Krankenversicherung sowie gleichwertiger Prüfergebnisse in der stationären Pflege -Pflege-Transparenzvereinbarung stationär (PTVS) vom 17. Dezember 2008.
- GLEISSNER, Alfred/NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula: Art. Beruf. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völl., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, S. 296–299.
- GÖCKENJAN, Gerd: Sterben in unserer Gesellschaft. Ideale und Wirklichkeiten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 2008, H. 4, S. 7–13.
- GOLEMAN, Daniel: Emotionale Intelligenz. München 2002.
- GOMER, Anne-Kerrin: Gleichgestellt in Führung gehen: Schaffung eines gleichberechtigten Zugangs von Frauen und Männern zu Führungspositionen der Caritas - eine Initiative des Deutschen Caritasverbandes e.V. Handout.
http://www.caritas.de/cms/contents/caritasde/medien/dokumente/fachthemen/caritas/fraueninfuehrung/handoutgleichstellun/12-11-23_handout_gleichgestellt_in_fuehrung.pdf?d=a. 25.09.2014.
- GÖRRES, Stefan: „Imagekampagne für Pflegeberufe auf der Grundlage empirisch gesicherter Daten“. - Einstellungen von Schüler/innen zur möglichen Ergreifung eines Pflegeberufes. Bremen 2010.
- GÖRRES, Stefan/HASSELER, Martina/MITTNACHT, Barbara: Gutachten zu den MDK-Qualitätsprüfungen und den Qualitätsberichten im Auftrag der Hamburgischen Pflegegesellschaft e.V. Bremen 2008.
- GRABE, Nina: Die Entwicklung der stationären Altenpflege vom späten 19. Jahrhundert bis in die 1970er Jahre. In: Alt und Jung. Rosengarten-Ehestorf 2011, S. 121–135.
- GRADL, Felix/DOHMEN, Christoph: Das Buch Ijob. (Neuer Stuttgarter Kommentar, Bd. 12). Stuttgart 2001.
- GREENLEAF, Robert K. (Hrsg.): The Servant-Leader within. A Transformative-Path. New York 2003.
- GREGOR VON NAZIANZ: Reden. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 59). München 1928.
- GREINACHER, Norbert (Hrsg.): Christsein als Beruf. Von Berufs wegen im Dienst der Kirche. Zürich, Einsiedeln 1981.

- GREY, Mary: Jesus - Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht? In: STRAHM, Doris (Hrsg.): Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. 2. Aufl. Fribourg 1993, S. 148–171.
- GRIGORE, Mihai-D: Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte und soziale Ordnungsvorstellungen am Beispiel des Gottesfriedens (10. – 11. Jh.). (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne). Darmstadt, Erlangen. 2009.
- GRIGORE, Mihai-D: Christus der Krieger. Überlegungen zu einem Inkulturationsphänomen anhand der altsächsischen „Heliand“-Übersetzung. In: Studii Teologice 2011, H. 4, S. 53–68.
- GROB, Daniel: Vom Umgang mit Sterbewünschen: "Ich möchte sterben" heißt nicht "Ich will mich umbringen". In: Schweizerische Ärztezeitung, 93. Jg. 2012, H. 13, S. 493–494.
- GRÖNBECH, Wilhelm: Kultur und Religion der Germanen. (Bd. 1). 5. Aufl. Darmstadt 1954.
- GROND, Erich: Die Pflege verwirrter und dementer alter Menschen. Demenzkranke und ihre Helfer im menschlichen Miteinander. 10. Aufl. Freiburg im Breisgau 2009.
- GUTTANDIN, Friedhelm: Das paradoxe Schicksal der Ehre. Zum Wandel der adeligen Ehre und zur Bedeutung von Duell und Ehre für den monarchischen Zentralstaat. (Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 13). Berlin 1993.
- HAHN, Alois: Tod und Sterben in soziologischer Sicht. In: ASSMANN, Jan/TRAUZETTEL, Rolf (Hrsg.): Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie. (Veröffentlichungen des "Instituts für Historische Anthropologie e.V.", Bd. 7). Orig.-Ausg. Freiburg 2002, S. 55–89.
- HALÍK, Tomáš: Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute. 4. Aufl. Freiburg, Basel, Wien 2011.
- HALLERMANN, Heribert: Klerikalisierung der Laien - Laisierung der Kleriker? Die neuen Kirchenämter in der Perspektive des Kirchenrechts. In: GARHAMMER, Erich (Hrsg.): Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe. Würzburg 2006, S. 187–208.
- HAMANN, Matthias: Art. Hospital. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völl., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, S. 285f.
- HAMEL, Gary: Worauf es jetzt ankommt! Erfolgreich in Zeiten kompromisslosen Wandels, brutalen Wettbewerbs und unaufhaltsamer Innovation. 1. Aufl. Weinheim 2013.
- HÄMEL, Kerstin: Öffnung und Engagement. Altenpflegeheime zwischen staatlicher Regulierung, Wettbewerb und zivilgesellschaftlicher Einbettung. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. rer. soc.). Gießen 2010. http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2010/7834/pdf/HaemelKerstin_2010_10_28.pdf. 26.08.2014.
- HÄMEL, Kerstin: Öffnung und Engagement. Altenpflegeheime zwischen staatlicher Regulierung, Wettbewerb und zivilgesellschaftlicher Einbettung. (Sozialpolitik und Sozialstaat, Bd. 18). Wiesbaden 2012.
- HÄNDLER-SCHUSTER, Daniela/SCHULZ, Michael/BEHRENS, Johann: 'Mein Lohn ist, dass ich darf'. Wie Hausmütter den Machtverlust ihrer Position in Häusern für 'Kranke und Pflegebedürftige' zwischen 1945 und 1995 im Rückblick erinnerten. In: Pflege, 26. Jg. 2013, H. 1, S. 19–29.
- HANFT, Angelika: Zum Umgang mit Ekelgefühlen während der Ausbildung. In: Pflege Aktuell 1996, H. 2, S. 112–115.

- HÄNGGI, A.: Liturgische Körperhaltungen. In: HÖFER, Josef/BUCHBERGER, Michael/RAHNER, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. (Bd. 2). 2. Aufl. Freiburg 1986.
- HANK, Rainer: Arbeit, die Religion des 20. Jahrhunderts. Auf dem Weg in die Gesellschaft der Selbständigen. Frankfurt am Main 1995.
- HANSON, K.C: How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches. In: MATTHEWS, Victor H. (Hrsg.): Honor and shame in the world of the Bible. Atlanta Ga 1996, S. 81–111.
- HÄRING, Bernhard: Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes. Salzburg 1970 (1967).
- HÄRING, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. 2. Aufl. Freiburg 1980-1981.
- HARRIS, L. T./FISKE, S. T.: Social groups that elicit disgust are differentially processed in mPFC. In: Social Cognitive and Affective Neuroscience, 2. Jg. 2006, H. 1, S. 45–51.
- HÄSELER, Irmgard: Stellenbeschreibungen für Einrichtungen der Altenpflege. 2. Aufl. Hannover 2001.
- HASLER, Victor: Art. εἰρήνη, eirēnē, Frieden. In: BALZ, Horst (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 2. Aufl. Stuttgart 1992, S. 957–964.
- HASLINGER, Herbert: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche. Paderborn 2009.
- HAUBL, Rolf/Voß, G.Günther.: Psychosoziale Kosten turbulenter Veränderungen. Arbeit und Leben in Organisationen 2008. In: Positionen, Beiträge zur Beratung in der Arbeitswelt, H. 1, 2009, S. 2-8.
- HAUGG, Frigga: Die Illusion vom Gemeinwesen. In: die Tageszeitung 2013.
- HEGHMANS, Matthias: Gloria Dei. Ein bibl.-theolog. Begriff nach d. Schriftkommentaren d. Hl. Thomas von Aquin. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Bd. 20). Sankt Augustin 1968.
- HEIL, Hanno: Werte in der Bewährung. Werte im Wandel und im Wettstreit. In: Verband katholischer Altenhilfe in Deutschland e.V (VKAD) (Hrsg.): Mehr_wert im Wettbewerb. katholische Altenhilfe: flexibel im Angebot - stabil in den Werten. Freiburg (Breisgau) 2009, S. 16–27.
- HEIL, Hanno: Geld oder Liebe? In: Neue Caritas, 115. Jg. 2014, H. 12, S. 29.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne: "... nicht umsonst gekommen.". Pastorale Berufe, Theologie und Zukunft der Kirche. Münster 2005.
- HEINEMANN, Gustav: Der Frieden ist der Ernstfall. Antrittsrede des Bundespräsidenten vor dem Bundestag am 1. Juli 1969. http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=169. 29.09.2014.
- HEINTZE, Cornelia: Die Straße des Erfolgs. Rahmenbedingungen, Umfang und Finanzierung kommunaler Dienste im deutsch-skandinavischen Vergleich. Marburg 2013.
- HEINZELMANN, Martin: Das Altenheim - immer noch eine "totale Institution"? 1. Aufl. Göttingen.

- HEMMERLE, Klaus: Zum Wegverlauf geistlicher Berufung. In: SPATH, Emil (Hrsg.): Das Wirken des Geistes deuten. Hilfen zur Weckung und Förderung geistlicher Berufe. (Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 12). Als Ms. gedr., 1. Aufl. Würzburg 1979, S. 33–37.
- HENTSCHEL, Anni: Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie. Neukirchen-Vluyn 2013.
- HERGET, Ferdinand: Was versteht ein Konstruktivist, wenn er Verstehen konstruiert? (RPZ Impulse Bayern). München 2012.
- HERMANN VON FRITZLAR: Blumenlese. Buch von der heiligen Isegrim. In: WEIGELT, Sylvia (Hrsg.): Elisabeth von Thüringen in Quellen des 13. bis 16. Jahrhunderts. (Quellen zur Geschichte Thüringens, Bd. 30). Erfurt 2008.
- HERMELINK, Jan: Pastorales Wirken im Spannungsfeld von Organisation und ‚geistlicher‘ Darstellung. Aktuelle Tendenzen der Fremd- und Selbstwahrnehmung. In: Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Leipzig 2014.
- HERTLEIN, Regina: Die Mitarbeiter identifizieren sich mit der Caritas. In: Neue Caritas, 115. Jg. 2014, H. 11, S. 28.
- HERZFELD, Michael: The Horns of the Mediterraneanist Dilemma. In: American Ethnologist, 11. Jg. 1984, H. 3, S. 439–454.
- HILLESUM, Etty (Hrsg.): Das denkende Herz. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941 - 1943. 23. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2012.
- HIRSCH, Rolf D.: Humor in der Behandlung von kranken alten Menschen. In: WILD, Barbara/BUCHKREMER, Gerhard/KERNBERG, Otto F. (Hrsg.): Humor in Psychiatrie und Psychotherapie. Neurobiologie, Methoden, Praxis ; mit 8 Tabellen. Stuttgart 2012, S. 233–252.
- HOCH, Julia E./WEGGE, Jürgen/SCHMIDT, Klaus-Helmut: Führen mit Zielen. In: report psychologie, 94. Jg. 2009, 7/8, S. 308–320.
- HOCHSCHILD, Arlie R./NECKEL, Sigward: Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle. Erw. Neuausg. Frankfurt am Main 2006.
- HOECKEL, Kathrin/SCHWARTZ, Robert: Lernen für die Arbeitswelt. OECD-Studien zur Berufsbildung - Deutschland. Paris 2010.
- HOFFMANN, Alfred T./DÜRRMANN, Peter: Berufsfeldstudie. Leitungskompetenz und Leitungsqualifikation in der stationären Altenpflege. Berlin 2006.
- HOFFMANN, Matthias: "Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet". Die Angst vor dem "sozialen Sterben". Wiesbaden 2011.
- HÖFLER, Anne E.: Führen und Leiten in Hospizarbeit und Palliative Care. Frankfurt am Main 2012.
- HOFMANN, Irmgard: Lerneinheit Ekel. In: OELKE, Uta/ALTMETZEN, Sandra (Hrsg.): Klientel und Rahmenbedingungen. Berufliche und persönliche Situation der Pflegenden. (In guten Händen - Gesundheits- und Krankenpflege, Bd. 3). 1. Aufl. Berlin 2010, S. 713–722. 15.06.2012.
- HONNETH, Axel: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1959). Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin 2010.

- HONNETH, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte ; [mit einem neuen Nachwort]. 7. Aufl. Frankfurt am Main 2012.
- HÖRISCH, Jochen: Monetäre Simulation. Die Im/Materialität des Geldes. In: BOHN, Ralf/FUDER, Dieter/BAUDRILLARD, Jean (Hrsg.): Baudrillard. Simulation und Verführung. München 1994.
- HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich: Die Psalmen I. Psalm 1 - 50. (Die neue Echter-Bibel / Altes Testament[23,1] = Lfg. 29). Würzburg 1993.
- HUDELMAIER, Ulrike: Das diakonische Handeln der Kirchengemeinden. Pastorale Perspektiven heute. In: Theologische Quartalschrift, 192. Jg. 2012, H. 4, S. 379–388.
- HUGUENET, François/ROHNER, Jürg: Gute Führung im Heimaltag. Aufgaben und Verantwortung von Trägerschaft und Heimleitung. Deutschsprachige Ausg. / übers. und bearb. von Jürg Rohner et al. Bern 2009.
- HÜNERMANN, Peter (Hrsg.): Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil; Bd. 1). Lat.-dt. Studienausg., 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 2006.
- HÜPPAUF, Bernd: Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie. (Edition Kulturwissenschaft, Bd. 1). Bielefeld 2011.
- HURTH, Elisabeth: Sie wissen nicht, was sie glauben. Zur religiösen Wissenskrise in einer nachchristlichen Gesellschaft. In: Herder-Korrespondenz, 66. Jg. 2012, H. 3.
- HÜSTER, Paul: Die Sendung neu entdecken. In: Herder-Korrespondenz, 65. Jg. 2011, H. 4, S. 200–205.
- HÜTHER, Gerald: Kommunale Intelligenz. Potenzialentfaltung in Städten und Gemeinden. Hamburg 2013.
- HUTTER, Christoph/SCHWEHM, Helmut: J. L. Morenos Werk in Schlüsselbegriffen. 1. Aufl. Wiesbaden 2009.
- IGNACIO DE LOYOLA: Geistliche Übungen. 11. Aufl. Freiburg 1952.
- IGNATIUS VON ANTIOCHIEN: Brief an die Epheser. In: FISCHER, Joseph A. (Hrsg.): Die apostolischen Väter. (Schriften des Urchristentums, Bd. 1). 1. Aufl. Darmstadt 1956, S. 142–161.
- II. VATIKANISCHES KONZIL: LUMEN GENTIUM. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Rom/Vatikan 1965.
- ILlich, Ivan/KRISS-RETTEBECK, Ruth: Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg 1983.
- IMAS INTERNATIONAL, INSTITUT FÜR MARKT- SOZIALANALYSEN GES.M.B.H (HRSG.): Ärztemangel schreckt am meisten. <http://www.imas-international.com/index.php/de/component/content/article/86-imas-report-de/aktuelle-reports/223>. 12.07.2012.
- INFAS INSTITUT FÜR ANGEWANDT SOZIALWISSENSCHAFT (HRSG.): "Frauen auf dem Sprung". Brigitte Studie 2009. Bonn 2009. <http://www.britte.de/producing/pdf/frauen-auf-dem-sprung-2009-tabellenband.pdf>. 15.12.2013.
- INGLEHART, Ronald/WELZEL, Christian: Changing Mass Priorities: The Link between Modernization and Democracy. In: Perspectives on Politics, 8. Jg. 2010, H. 02, S. 551–567.
- INTERNATIONALER KONGRESS ÜBER DAS ORDENSLEBEN IM JAHR 2004 IN ROM: Schlussbotschaft des Kongresses. Was der Geist heute dem geweihten Leben sagt - Überzeugungen und Perspektiven. In: Sekretariat der Deut-

schen Bischofskonferenz (Hrsg.): Leidenschaft für Christus – Leidenschaft für die Menschen. Ordensleben am Beginn des 21. Jahrhunderts. Bonn 2006, S. 160–179.

IRMAK, K. H.: Anstaltsfürsorge für "Alterssiche" von Weimar bis Bonn (1924-1961). In: Zeitschrift für Gerontologie + Geriatrie : Organ der Deutschen Gesellschaft für Gerontologie und Geriatrie und der Bundesarbeitsgemeinschaft der Klinisch-Geriatriischen Einrichtungen e.V., 31. Jg. 1998, H. 6, S. 438–447.

IRMAK, Kenan H.: Der Siche. Alte Menschen und die stationäre Altenhilfe in Deutschland 1924 - 1961. (Veröffentlichungen des Instituts für Soziale Bewegungen Schriftenreihe A., Darstellungen, Bd. 20). 1. Aufl. Essen 2002.

IZARD, Carroll E.: Die Emotionen des Menschen. Eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie. 3. Aufl. Weinheim 1994.

JAHN, Frauke/ULBRICHT, Sabine: „Mein nächster Beruf“ – Personalentwicklung für Berufe mit begrenzter Tätigkeitsdauer. Teil 1: Modellprojekt in der stationären Krankenpflege. (iga.Report 17). Essen 2008.

JAKOBS, Monika: Gender in der Theologie: Entwicklung und Herausforderung. In: FELLNER, Astrid M./CONRAD, Anne/MOOS, Jennifer (Hrsg.): Gender überall!? Beiträge zur interdisziplinären Geschlechterforschung. (Sofie, Bd. 19). 1. Aufl. St. Ingbert 2014, S. 119–144.

JAMESON, Egon: ABC der dümmsten Sätze. Gesammelt und wenn nötig kommentiert. 21.-28. Taus.. Reinbek b. Hamburg 1965.

JANSSEN, Claudia/KESSLER, Rainer: Art. Ehre/Schande. In: CRÜSEMAN, Frank et al. (Hrsg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. 1. Aufl. Gütersloh 2009, S. 97–100.

JANSSEN, Claudia/LAMB, Regene: Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht. In: SCHOTTROFF, Luise (Hrsg.): Kompendium feministische Bibelauslegung. 2., korr. Aufl. Gütersloh 1999, S. 513–526.

JASPERS, Birgit/SCHINDLER, Thomas: Stand der Palliativmedizin und Hospizarbeit in Deutschland und im Vergleich zu ausgewählten Staaten. Gutachten im Auftrag der Enquete-Kommission des Bundestages „Ethik und Recht der modernen Medizin“. <http://www.xn--Insapo-wxa.de/~pag-nds/dokument/gutachten-palliativ-brd.pdf>. 22.07.2012.

JEREMIAS, Joachim: Art. Amen. Biblisch-theologisch. In: MÜLLER, Gerhard/KRAUSE, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. (, Bd. 2). 1. Aufl. Berlin 1978, S. 386–391.

JOAS, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. 1. Aufl. Berlin 2011.

JOAS, Hans: Der Mensch muss uns heilig sein. In: LAUX, Bernhard (Hrsg.): Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch. (Veröffentlichungen der Papst-Benedikt-XVI.-Gastprofessur an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg). Freiburg, Br, Basel, Wien 2013, S. 14–24.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS: Homilien zum Epheserbrief. In: HEILMANN, Alfons/KRAFT, Heinrich (Hrsg.): Texte der Kirchenväter. Das christliche Leben - Der Nächste - Von den christlichen Ständen. (Texte der Kirchenväter - eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd. 3). München 1964.

JOHANNES PAUL II., Papst: ORDINATIO SACERDOTALIS. Apostolisches Schreiben über die den Männern vorbehaltene Priesterweihe. Rom/Vatikan 1994.

- JOHANNES PAUL II., Papst: TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE. Apostolisches Schreiben zur Vorbereitung auf das Jubeljahr: Rom/Vatikan 2000.
- JOHANNES PAUL II., Papst: NOVO MILLENNIO INEUNTE. Rom/Vatikan 2001.
- JOOST, Angela: Berufsverbleib und Fluktuation von Altenpflegerinnen und Altenpflegern. Literaturlauswertung, angefertigt im Rahmen einer Machbarkeitsstudie zum Berufsverbleib von Altenpflegerinnen und Altenpflegern, die 2007 im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend erstellt wurde. Frankfurt am Main 2007. <http://www.iwak-frankfurt.de/documents/Berufsverbleib.pdf>. 22.03.2013.
- JUNGBAUER, Harry: "Ehre Vater und Mutter". Der Weg des Elterngabots in der biblischen Tradition. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Reihe 2. Bd. 146). 1. Aufl. Tübingen 2002.
- JÜNGLING, Hans-Winfried: Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82. Stuttgart 1969.
- KAHLICH, Franziska: Verbreitung der Patientenverfügung in Leipziger Alten- und Pflegeheimen. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doctor medicinae. Leipzig 2014.
- KALSKY, Manuela: Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichte? In: STRAHM, Doris (Hrsg.): Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. 2. Aufl. Fribourg 1993, S. 208–233.
- KAMPHAUS, Franz: Als Priester in der Gemeinde Jesu Christi. Brief des Bischofs von Limburg zur österlichen Bußzeit 1986. In: Den Glauben erden. Zwischenrufe. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 2001, S. 86–91.
- KAMPHAUS, Franz: Das Ende der Vergeltung. Anmerkungen zur 5. Antithese der Bergpredigt (Mt 5,38-42). In: Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Hrsg.): Natur, Religion, Sprache, Universität. Universitätsvorträge 1982/83. ((Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 7). Münster (Westfalen) 1983, S. 38–46. <http://www.wir-sind-kirche.at/artikel/das-ende-der-vergeltung-anmerkungen-zur-5-antithese-der-bergpredigt-mt-538-42>.
- KÄPPELI, Silvia: Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft. Geschichte des Mit-Leidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege. 1. Aufl. Bern 2004.
- KARRER, Leo: Spiritualität - Management. Plädoyer für eine theologische Management-Theorie. In: BISCHOFBERGER, Pius (Hrsg.): Kirche als pastorales Unternehmen. Anstöße für die kirchliche Praxis. Zürich 2008, S. 53–71.
- KASPER, Walter: Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils. In: Theologie und Kirche. (Bd. 1). Mainz 1987, S. 272–289.
- KASPER, Walter: Katholische Kirche heute, gestern, morgen. In: Zur Debatte 2011, H. 8.
- KATHOLISCHE AKADEMIE DOMSCHULE (HRSG.): Theologie im Fernkurs - Mehr vom Glauben wissen. Internetpräsenz. <http://www.fernkurs-wuerzburg.de/index.php>. 17.09.2014.
- KATHOLISCHER PFLEGEVERBAND E.V. (HRSG.): Satzung des Katholischen Pflegeverbandes e.V. in der Fassung vom 06. März 2010. http://www.kathpflegeverband.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Der_Verband/Satzung_KatholischerPflegeverband.pdf. 29.09.2014
- KAUFMANN, Jean-Claude: Mit Leib und Seele. Theorie der Haushaltstätigkeit. Konstanz 1999.

- KDA BERATUNGS- UND FORSCHUNGSGESELLSCHAFT FÜR ALTENHILFE MBH: Bericht zum Projekt: "Bürokratie in der Pflege". Inhalt und Aufwand indirekter Pflege in der stationären Altenhilfe. Köln 2005.
<http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung3/Pdf-Anlagen/buerokratie-in-der-pflege,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf>. 17.11.2011.
- KEEL, Othmar: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. 4. Aufl. Zürich 1984.
- KEHL, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. 4. Aufl. Würzburg 2001.
- KEHRER, Günther: Art. Arbeit. In: CANCIK, Hubert (Hrsg.): Apokalyptik - Geschichte. Apokalyptik - Geschichte. (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hrsg. von Hubert Cancik) 1990, S. 45–50.
- KELEK, Necla: Bittersüße Heimat. Bericht aus dem Inneren der Türkei. 1. Aufl. München 2009.
- KERTELGE, Karl: Gemeinde und Amt im Neuen Testament. München 1972.
- KHOURY, Adel T.: Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier. Religionsphänomenologische Aspekte. In: MAAS-EWERD, Theodor (Hrsg.): Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift Gottesdienst, Bd. 1). Einsiedeln, Freiburg im Breisgau 1976, S. 370–374.
- KIEBLING, Klaus (Hrsg.): Ständige Diakone - Stellvertreter der Armen? Projekt Pro Diakonia: Prozess - Positionen - Perspektiven. Berlin 2006.
- KINZIG, Wolfram: Lang, Bernhard: Jesus der Hund - Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers. Rezension. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung für Deutschland 21.12.2010, S. 30.
- KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (HRSG.): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Hannover 2006. 15.09.2014.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter: Priesterklasse-Sonderklasse? Kirchliche Dienste als Testfall für Kirche. In: CHOCHOLKA, Hans (Hrsg.): Zölibat - so nicht! Gottes amputierte Liebe. (Herdenbrief). Wien-Klosterneuburg 2002. http://www.unilu.ch/files/priesterklasse_sonderklasse.pdf. 28.05.2012.
- KIRPAL, Simone: Arbeitsidentitäten in vergleichenden Perspektiven: die Rolle der nationalen und sektoralen Kontextvariablen. In: Europäische Zeitschrift für Berufsbildung, 39. Jg. 2006, H. 3, S. 25–54.
- KIRUM - NETZWERK KIRCHLICHES UMWELTMANAGEMENT (HRSG.): Einrichtungen und Kirchengemeinden mit Umwelt- und Nachhaltigkeitsmanagementsystemen. Stand 14.05.2013.
<http://www.kirum.org/index.php/einrichtungen-und-gemeinden.html>. 01.10.2014.
- KITTELBERGER, Frank: Implementierung von Palliativkompetenz: Indikatoren für die Umsetzung der Hospizidee im Pflegeheim. In: BEHÖRDE FÜR SOZIALES, Familie G. u. V. H. (Hrsg.): Der nächste Schritt. Pflegeeinrichtungen integrieren Hospizkultur und Palliativkompetenz. Hamburg 2006, S. 28–33.
- KLAS, Gerhard/MADER, Philip (Hrsg.): Rendite machen und Gutes tun? Mikrokredite und die Folgen neoliberaler Entwicklungspolitik. 1. Aufl. Frankfurt am Main, New York 2014.
- KLEIN, Andreas: "Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?". Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2003.
- KLEVE, Heiko: Konstruktivismus und Soziale Arbeit. Einführung in Grundlagen der systemisch-konstruktivistischen Theorie und Praxis. (Lehrbuch). 3. überarb. und erw. Aufl. Wiesbaden 2009.

- KLEWER, Jörg: Anforderungen an Führungskräfte in der Pflege. In: Heilberufe, 61. Jg. 2009, S1, S. 22–26.
- KLIE, Thomas (Hrsg.): Wen kümmern die Alten? Auf dem Weg in eine sorgende Gesellschaft. (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung, Bd. 1440). Lizenzausg. Bonn 2014.
- KLIEME, Eckhard/ET AL.: Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise. (Bildungsforschung, Bd. 1). 2007 (unveränderter Nachdruck 2009). Bonn, Berlin 2003.
- KLINK, Daniel: Der Ehrbare Kaufmann. Das ursprüngliche Leitbild der Betriebswirtschaftslehre und individuelle Grundlage für die CSR-Forschung. In: Zeitschrift für Betriebswirtschaft 2008, 3 (Special Issue), S. 57–79.
- KLUGE, Friedrich/SEEBOLD, Elmar (Hrsg.): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 24. Aufl. Berlin 2002.
- KNAUER, Peter: Das ignatianische „Alles zu größerer Ehre Gottes“ im Kontext des Dialogs mit den Religionen. In: BSTEHL, Petrus (Hrsg.): Das Charisma des Ursprungs und die Religionen. Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen. Wien 2011, S. 307–325.
- KNIGGE, ADOLF FREYHERR VON: Ueber den Umgang mit Menschen. Zweyter Theil. (Deutsches Textarchiv, Bd. 2). [Online-Ausg.]. Hannover. http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/knigge_umgang02_1788. 12.03.2014.
- KNIGGE-DEMAL, Barbara/HUNDENBORN, Gertrud: Entwurf des Qualifikationsrahmens für den Beschäftigungsbereich der Pflege, Unterstützung und Betreuung älterer Menschen. Bielefeld/Köln 2012.
- KNIGGE-DEMAL, Barbara/HUNDENBORN, Gertrud: Anforderungs- und Qualifikationsrahmen für den Beschäftigungsbereich der Pflege und persönlichen Assistenz älterer Menschen. Bielefeld/Köln 2013.
- KOCH, A.: Art. Pastoraltheologie. In: BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagewerk über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. (Bd. 2). München 1912, S. 1356–1358.
- KOCH, Lee F./HORN, Helga: Interprofessionelles Lehren und Lernen. In: PADUA, 8. Jg. 2013, H. 2, S. 103–107.
- KÖCHER, Renate/RAFFELHÜSCHEN, Bernd (Hrsg.): Glücksatlas Deutschland 2011. Erste Deutsche Glücksstudie. München 2011.
- KOHLGRAF, Peter: Glaube im Gespräch. Die Suche nach Identität und Relevanz in der alexandrinischen Vätertheologie - ein Modell für praktisch-theologisches Bemühen heute? (Theologie und Praxis, Bd. 36). Berlin 2011.
- KOLNAI, Aurel/HONNETH, Axel: Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle. 1. Aufl., Frankfurt am Main 2008.
- KONDRATOWITZ, Hans-Joachim von: Das Altersstift. Merkmale einer Einrichtung der Alterssicherung im 19. Jahrhundert. In: GÖCKENJAN, Gerd (Hrsg.): Recht auf ein gesichertes Alter? Studien zur Geschichte der Alterssicherung in der Frühzeit der Sozialpolitik. (Beiträge zur Sozialpolitik-Forschung, Bd. 5). Augsburg 1990a, S. 142–157.
- KONDRATOWITZ, Hans-Joachim von: Geschichte der Altenpflege. In: WALLRAFEN-DREISOW, Helmut (Hrsg.): Ich bin Altenpfleger/in. Berichte aus der Praxis. Hannover 1990b, S. 63–76.

KONGREGATION FÜR DEN KLERUS:: Direktorium für Dienst und Leben der Priester. Neuausgabe. Rom/Vatikan 2013.

KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE: Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls). Bonn 2006.

http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_173.pdf.
18.02.2012.

KÖNIGSTEIN, Rolf/BAUSCHERT, Otto: Das Bundesarchiv Ludwigsburg als Lernort. Didaktische Einführung - Materialien für den Unterricht - Ausgewählte Literatur. Stuttgart 2004. grafen-eck.finalnet.de/media/pdf/euthana_04.pdf. 30.09.2013.

KORFF, Wilhelm: Ehre, Prestige, Gewissen. Köln 1966.

KÖTHER, Ilka: Thiemes Altenpflege. Zeitgemäß und zukunftsweisend ; 145 Tabellen ; [mit 56 Videos auf CD]. Stuttgart 2005.

KOTSOU, Ilios u.a.: Emotional plasticity: Conditions and effects of improving emotional competence in adulthood. In: Journal of Applied Psychology, 96. Jg. 2011, H. 4, S. 827–839.

KRAMAR, Thomas: Zufall ist, wo Gott inkognito agiert. Ein grenzüberschreitendes Gespräch mit den Physikern Reinhold Bertlmann, Walter Thirring und Anton Zeilinger. In: Die Presse 23.03.2013.

KRAUS, Björn/KRIEGER, Wolfgang (Hrsg.): Macht in der Sozialen Arbeit. Interaktionsverhältnisse zwischen Kontrolle, Partizipation und Freisetzung. Lage 2011.

KRAUS, Georg: Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche. In: Stimmen der Zeit, 229. Jg. 2011, H. 12, S. 795–803.

KRAUSE, Gerhard: Amen. Kirchengeschichtlich und praktisch-theologisch. In: MÜLLER, Gerhard/KRAUSE, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. (Bd. 2). 1. Aufl. Berlin 1978, S. 391–402.

KRAUTZ, Jochen: Bildung als Anpassung? Das Kompetenz-Konzept im Kontext einer ökonomisierten Bildung. In: Fromm Forum 2009, H. 13, S. 87–100.

KREIDLER, Johannes: Anmerkungen zu einer kooperativen Pastoral. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat. 2004, S. 37–42.

KREIDLER, Johannes: Gibt es einen 'Mehrwert' geistlicher Berufungen in der Berufungspastoral? Eine Grundlagenbesinnung. In: MÜLLER, Philipp/SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.): Ein Beruf in der Kirche? Fragen der Berufungspastoral. 1. Aufl. Ostfildern 2013, S. 49–63.

KREINER, Armin: Das wahre Antlitz Gottes - oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen. Freiburg im Breisgau 2006.

KREß, Hartmut: Ärztlich assistierter Suizid. Das Grundrecht von Patienten auf Selbstbestimmung und die Sicht von Religionen und Kirchen - ein unaufhebbarer Gegensatz? (Medizinethische Materialien, Bd. 192). Bochum 2012.

KRICHELDORFF, Cornelia (Hrsg.): Frauen in Führungspositionen der verbandlichen Caritas. Erfolgsfaktoren und Herausforderungen. Katholische Hochschule Freiburg, Institut für angewandte Forschung, Entwicklung und Weiterbildung. Freiburg 2014.

KRITTER, Ulrich v./ARNDT, Karl: Das Buch Hiob in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Sammlung Ulrich von Kritter. Göttingen 1987.

- KUMBRUCK, Christel: Wertschätzung im Pflorgeteam und in direkten Beziehungen mit Patienten. In: KUMBRUCK, Christel et al. (Hrsg.): Unsichtbare Pflegearbeit. Fürsorgliche Praxis auf der Suche nach Anerkennung. (Studien zur Pflege, Bd. 3). 1. Aufl. Münster 2010, S. 235–282.
- KÜNG, Hans/WILL, Anne: Glücklich sterben? Mit dem Gespräch mit Anne Will. München 2014.
- KUNZ, Claudia E.: Zwischen Lustlosigkeit und Heiligkeit. Von alltäglichen Erfahrungen und deren spiritueller Tiefe - Impulse für heute aus dem Wüstenmönchtum. In: AUGUSTIN, Georg/RISSE, Günter (Hrsg.): Die eine Sendung - in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Paderborn 2003, S. 187–205.
- KUNZE, Otto: Heliand. Die altsächsische Evangelien-Dichtung nebst den Bruchstücken der altsächsischen Genesis. Freiburg i.Br 1925.
- KÜPPER-POPP, Karolin/LAMP, Ida (Hrsg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. 1. Aufl. Gütersloh 2010.
- KURZ-LUNKENBEIN, Marilies: Helden und Heilige. Lebensgeschichten unserer Namenspatrone. 1. Aufl. München 2005.
- LANCZKOWSKI, Günter: Art. Beruf. I. Religionsgeschichtlich. In: KRAUSE, Gerhard/MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. (Bd. 5). 1. Aufl. Berlin, New York 1980.
- LANG, Bernhard: Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München 1998.
- LANG, Bernhard: Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers. München 2010.
- LANG, Bernhard: Der Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde. In: SCHIEDER, Rolf (Hrsg.): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. 1. Aufl. Berlin 2014, S. 56–78.
- LATHAM, Gary P./KINNE, Sydney B.: Improving Job Performance through Training in Goal Setting. In: Journal of Applied Psychology, 59. Jg. 1974, S. 187–191.
- LATHAM, Gary P./LOCKE, Edwin A.: New Developments in and Directions for Goal-Setting Research. In: European Psychologist, 12. Jg. 2007, H. 4, S. 290–300.
- LAUMER, August: Karl Rahners Impulse für die Praktische Theologie. In: Lebendige Seelsorge, 64. Jg. 2013, H. 6, S. 382–387.
- LAUSTER, Jörg: Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum 2004.
- LEBER, Annedore (Hrsg.): Das Gewissen steht auf. 64 Lebensbilder aus dem deutschen Widerstand ; 1933–1945. 8. Aufl. Berlin 1959.
- LEHMANN, Karl: Vorwort. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst / Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse. 11. Aufl. Bonn 2008, S. 5–6.
- LENNARTZ, Peter/KERSEL, Hans: Stationärer Pflegemarkt im Wandel. Gewinner und Verlierer 2020. [http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/Pflegemarktstudie_2011/\\$FILE/Pflegemarktstudie%202011%20EY.pdf](http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/Pflegemarktstudie_2011/$FILE/Pflegemarktstudie%202011%20EY.pdf). 17.09.2011.

- LEO XIII., Papst : RERUM NOVARUM. In: NELL-BREUNING, Oswald v. (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. 4., erw. Aufl. Kevelaer 1977, S. 31–70.
- LEONHARD, Silke/PLAGENTZ, Achim/SCHUERHOFF, Carsten: Ressourcen: Status, Mangel und (Un-)Berechenbarkeit. In: HEIMBROCK, Hans-Günter/LEONHARD, Silke/MEYER, Peter (Hrsg.): Religiöse Berufe - kirchlicher Wandel. Empirisch-theologische Fallstudien. Berlin 2013, S. 313–330.
- LEONIE VON MANTEUFFEL: Rücken, Haut und Seele Gutes tun. In: Pflegezeitschrift. Beilage, 65. Jg. 2012, H. 8, S. 468–470.
- LEPPIN, Volker: Tauler, Johannes. In: MÜLLER, Gerhard/BALZ, Horst R. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Spurgeon - Taylor. (Bd. 32). Berlin, New York 2001, S. 745–748.
- LEUTZ, Grete A.: Das klassische Psychodrama nach J. L. Moreno. (Psychodrama, Bd. 1). 1. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York, London, Paris, Tokyo 1986.
- LÉVINAS, Emmanuel/MIETHING, Frank: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München 1995.
- LEVINE, Rick/VOGEL, Ralf: Das Cluetrain-Manifest. 95 Thesen für die neue Unternehmenskultur im digitalen Zeitalter. 1. Aufl. München 2000.
- LIND, Sven: Rezension vom 23.06.2007 zu: Cora van der Kooij: [...]Erlebnisorientierte Altenpflege mit Hilfe der Mäeutik. Verlag Hans Huber (Bern, Göttingen, Toronto, Seattle) 2006. 192 Seiten. ISBN 978-3-456-84379-7. In: socialnet Rezensionen, ISSN 2190-9245, <http://www.socialnet.de/rezensionen/4032.php>. 03.01.2013.
- LIND, Sven: Demenzkranke Menschen pflegen. Grundlagen, Strategien, Konzepte. (Pflegepraxis). 1. Aufl. Bern 2003.
- LIND, Sven: Mehr Schein als Sein. In: Altenpflege2011, H.3, S. 52-53.
- LITTMANN-WERNLI, Sabina/SCHUBERT, Renate: Frauen in Führungspositionen - Ist die "gläserne Decke" diskriminierend? In: Arbeit, 10. Jg. 2001, H. 2, S. 135–148.
- LIWAK, Rüdiger: Art. "Friede/Schalom". In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): WiBiLex – Das Bibellexikon. Stuttgart. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/>. 08.09.2014.
- LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Begleiter/in in der Behindertenseelsorge. Mehr als ein pragmatisches Muss. In: Behinderung und Pastoral 2006, H. 9, S. 38–43.
- LOCKE, E. / L. G.: A theory of goal setting and task performance. Englewood Cliffs, NJ: 1990.
- LOHFINK, Norbert: Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament. In: Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1977a, S. 127–144.
- LOHFINK, Norbert: Herrschaft. Gottesherrschaft als Aufhebung menschlicher Herrschaft in der deuteronomischen Theologie. In: Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1977b, S. 44–56.
- LOLL, Anna C./WENSIERSKI, Peter: Geheime Parallelwelt. In: Der Spiegel 2010.

- LORETAN, Adrian: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin. Freiburg, Schweiz 1994.
- LOSCH, Andreas: Einblicke in die Bedeutung Michael Polanyis in dem Gespräch von Theologie und Naturwissenschaften. In: Glaube und Denken, 21. Jg. 2008, S. 151–181.
- LUCIAN: The Death of Peregrine. In: The works of Lucian of Samosata. Complete with exceptions specified in the preface. (Bd. 4). Oxford 1905, S. 79–94.
- LUHMANN, Niklas: Die Wirtschaft der Gesellschaft. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1988.
- LUHMANN, Niklas: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. (Soziologische Aufklärung, Bd. 2). 6. Aufl. Wiesbaden 2009a, S. 212–240.
- LUHMANN, Niklas: Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen. In: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. (Soziologische Aufklärung, Bd. 2). 6. Aufl. Wiesbaden 2009b, S. 167–186.
- LUHMANN, Niklas/KIESERLING, André: Die Religion der Gesellschaft. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main 2007.
- LÜHMANN, Holger: Schweigen hinter Kirchenmauern. (Tag für Tag) 2013.
<http://www.dradio.de/dlf/sendungen/tagfuertag/2130434/-in-der-katholischen-kirche-schweigen-beichten-buessen-a-684666.html>. 29.06.2014.
- LUKIAN VON SAMOSATA: Göttergespräche. Satirische Gespräche. (C.M. Wielands sämtliche Werke, Bd. 25). Leipzig 1796.
- LUNGLMAYR, Bernd: Der Diakonats. Kirchliches Amt zweiter Klasse? Innsbruck 2002.
- LÜTZ, Manfred: Die Kirche, die Liebe und die Macht. In: CORDES, Paul J./DI FABIO, Udo/LEHMANN, Karl (Hrsg.): Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität. Freiburg im Breisgau 2008, S. 173–197.
- LÜTZ, Manfred: Die Entweltlichung der Kirche in Deutschland. In: CORDES, Paul J./LÜTZ, Manfred (Hrsg.): Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung der Kirche. Freiburg im Breisgau 2013, S. 109–149.
- LÜTZ, Manfred: Wir sollten dem Zusammenbruch des Arbeitsrechtes selbst vorbeugen! In: Neue Caritas, 115. Jg. 2014, H. 10.
- MACINTYRE, Alasdair C.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt am Main 1987.
- MACINTYRE, Alasdair C.: Ist Patriotismus eine Tugend? In: HONNETH, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. (Theorie und Gesellschaft, Bd. 26). 3. Aufl. Frankfurt am Main 1995, S. 84–102.
- MAIER, Christl/CALDUCH-BENAGES, Nuria: Hebräische Bibel - Altes Testament. Schriften und spätere Weisheitsbücher. Stuttgart 2013.
- MAKARIUS DER ÄGYPTER: Fünfzig geistliche Homilien. (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 10). 1. Aufl. Kempten, München 1913.
- MALIK, Fredmund: Führen, leisten, leben. Wirksames Management für eine neue Zeit. 13. Aufl. München 2006.

- MALINA, Bruce J.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten. Stuttgart 1993 (1981).
- MARCUS, Jürgen: Die Caritas - ein starkes Stück Kirche. In: Neue Caritas 2014, H. 10, S. 17–18.
- MARIENHAUS-STIFTUNG WALDBREITBACH (HRSG.): Lernen mit Weitblick! <http://www.edith-stein-akademie.de/esa/akademie.html>. 11.01.2013.
- MATURANA, Humberto R./VARELA, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. (Fischer, Bd. 17855). 3. Aufl. Frankfurt am Main 2010.
- MAUSS, Marcel/MOLDENHAUER, Eva: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1990 (1968).
- MAYER, Claude-Hélène: Der Einfluss von Kultur und Spiritualität auf die Gesundheit. In: Der Mensch, 44. Jg. 2012, H. 1, S. 15–21.
- MDS MEDIZINISCHER DIENST DES SPITZENVERBANDES BUND (HRSG.): Pflege und Betreuung von Menschen mit Demenz in stationären Einrichtungen. Grundsatzstellungnahme. (Stellungnahmen und Empfehlungen). Essen 2009. http://www.mds-ev.de/media/pdf/Demenz-Broschuere_4MB.pdf. 03.01.2013.
- MEAD, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Aus d. Sicht d. Sozialbehaviorismus. Frankfurt am Main 1988.
- MEISSNER, Andrea: „Ganze Kerle wollen wir stellen“. Gender-Semantiken in der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus. In: HENKELMANN, Andreas/PRIESCHING, Nicole (Hrsg.): Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus. Saarbrücken 2010.
- MEIWES, Relinde: Katholische Frauenkongregationen und die Krankenpflege im 19. Jahrhundert. In: GERHARD, Ute/HAUSEN, Karin (Hrsg.): Sich Sorgen - Care. (L'Homme, Bd. 19.2008,1). Köln 2008, S. 39–60.
- MENDEL, Gregor/TSCHERMAK-SEYSENEGG, Erich v.: Versuche über Pflanzenhybriden. Zwei Abhandlungen, 1866 und 1870. 7. Aufl. Thun 2006.
- MERKELBACH, Heiko: Seelsorge als Heilssorge. In: AUGUSTIN, Georg/RISSE, Günter (Hrsg.): Die eine Sendung - in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Paderborn 2003, S. 245–259.
- MERTENS-ZÜNDORF, Hans-Peter: Altenpfleger und Altenheimleiter. In: WALLRAFEN-DREISOW, Helmut (Hrsg.): Ich bin Altenpfleger/in. Berichte aus der Praxis. Hannover 1990, S. 31–39.
- MICHLER, Inga: Das perfekte Leben. Die neuen Statussymbole sind nicht käuflich: die Deutschen streben nach mehr Freizeit, Bildung und einem nachhaltigen Lebensstil. In: Welt am Sonntag 04.08.2013, S. 34.
- MIETH, Dietmar: Arbeit und Menschenwürde. Freiburg im Breisgau 1985.
- MIKL-HORKE, Gertraude: Industrie- und Arbeitssoziologie. 6. Aufl. München, Wien 2007.
- MILES, Steven H.: Abu Ghraib: its legacy for military medicine. In: The Lancet, 364. Jg. 2004, H. 9435, S. 725–729.
- MILLS, C. W.: White collar. The American middle classes. With a new afterword by Russell Jacoby. New York N.Y 2002.
- MILLS, Charles W.: Menschen im Büro. Ein Beitrag zur Soziologie der Angestellten. Köln-Deutz 1955.

- MITSCHKE-COLLANDE, Thomas: Zwischen Papstbegeisterung und Reformdruck. Sonderauswertung zur katholischen Kirche. Düsseldorf 2006.
- MITSCHKE-COLLANDE, Thomas von: Mentalitätswechsel notwendig. Überlegungen zur Reform der römischen Kurie. In: Herder-Korrespondenz, 67. Jg. 2013, S. 443–448.
- MITTENDORF, Katherina: Art. Geheimsekretär. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Goethe-Wörterbuch (GWb). (Bd. 3). Stuttgart 1999, S. Sp. 1291 bis 1301.
- MÖDL, Ludwig: Problemfeld: »Nicht verwirklichtbare Berufung«. In: MÜLLER, Philipp/SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.): Ein Beruf in der Kirche? Fragen der Berufungspastoral. 1. Aufl. Ostfildern 2013, S. 147–159.
- MOES, Stefan: Gute Besserung. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 30. 03. 2014, H. 13, S. 11.
- MOHAMMED: Der Koran. Übersetzung von Paul Paret. Überarb. Taschenbuchausg. Stuttgart 1979.
- MOKRY, Stephan/DÖHNER, Katharina (Hrsg.): Nur Schönwetterberufe? Laien im pastoralen Dienst zwischen Finanznot und Idealismus. 1. Aufl. Würzburg 2006.
- MOLLAT, Michel: Die Armen im Mittelalter. 2. Aufl. München 1987.
- MORITZ, Susanne: Staatliche Schutzpflichten gegenüber pflegebedürftigen Menschen. (Schriften zum Sozialrecht, Bd. 29). 1. Aufl. Baden-Baden 2013.
- MORITZ, Werner: Das Hospital der heiligen Elisabeth in seinem Verhältnis zum Hospitalwesen des frühen 13. Jahrhunderts. In: Philipps-Univ. Marburg in Verb. mit d. Hess. Landesamt für geschichtl. Landeskunde (Hrsg.): Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Sigmaringen 1981, S. 101–116.
- MOSER, Ulrich: Heilszeichen für die Welt. Chancen der Kategorialeseelsorge im Alten(pflege)heim. In: SCHUSTER, Norbert/MOSER, Ulrich (Hrsg.): Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen ; Mainz 1996, S. 138–153.
- MUELLER, Eduard: Etymologisches Woerterbuch Der Englischen Sprache. A-K. (Bd. 1). Coethen 1865.
- MUHAMMAD, Anu: Mikrofinanz und NGOs in Bangladesch.: Ein Modell des Neoliberalismus. In: KLAS, Gerhard/MADER, Philip (Hrsg.): Rendite machen und Gutes tun? Mikrokredite und die Folgen neoliberaler Entwicklungspolitik. 1. Aufl. Frankfurt am Main, New York 2014, S. 177–199.
- MÜHLENBROCK, Georg: Unterscheidung der Geister. In: Verkündet die Großtaten Gottes. Aus dem Nachlaß von P. Georg Mühlenbrock. Würzburg 1997, S. 42–51.
- MÜLLER, Gerhard: 'Frauendiakonat weder theologisch noch historisch zu begründen'. Interview mit dem Münchner Dogmatikprofessor Gerhard Müller. In: kath.net. <http://www.kath.net/news/1289>. 29.08.2014.
- MÜLLER, Gerhard L.: Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden? In: Stimmen der Zeit 2012, Juni, S. 374–384.
- MÜLLER, Herbert: Arbeitsorganisation in der Altenpflege: Ein Beitrag zur Qualitätsentwicklung und Qualitätssicherung. 4. Aufl. Hannover 2011.
- MÜLLER, Joachim F.: Organisationsentwicklung und Personalentwicklung im Qualitätsmanagement der Einrichtungen des Sozial- und Gesundheitswesens am Beispiel Altenhilfe. 2. Auflage. Mering 2004.

- MÜLLER, Jörg: Der Diakon - Zur Geschichte der kirchlichen Ämterverfassung. Beitrag zur Festschrift für Peter Landau zum 70. Geburtstag. Nur im Internet veröffentlicht unter:
http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCIQFjAA&url=http%3A%2F%2Fpub.ub.uni-muenchen.de%2F13881%2F1%2Fmueller_joerg_13881.pdf&ei=AKf0U-6BBYH8ygPv_oH4Ag&usq=AFQjCNEKP7PDkhL5RCuzXvjpl5UjrASXCw&sig2=QZ1e6g3yu3Q6lgwr3UxPAg&bvm=bv.73231344,d.bGQ&cad=rja. 29.09.2014
- MÜLLER, Monika/RADBRUCH, Lukas/BRATHUHN, Sylvia (Hrsg.): Rituale zwischen Pathos und Folklore. In: Leid-faden - Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer 2013.
- MÜLLER, Wunibald: In der Zerreißprobe. Kirchliche Mitarbeiter zwischen Überzeugung und amtlichem Anspruch. In: Herder-Korrespondenz, 67. Jg. 2013, H. 3, S. 132–136.
- MÜLLER-STEWENS, Günther: Unternehmensleitbild. In: MOSENA, Riccardo/WINTER, Eggert (Hrsg.): Gablers Wirtschaftslexikon. Online Ausgabe. Wiesbaden 2010f.
<http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/16056/unternehmensleitbild-v7.html>.
- MÜNCH, Richard: Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1998.
- MUTH, Robert: Einführung in die griechische und römische Religion. 2., durchges. und erw. Aufl. Darmstadt 1998.
- MUTTER TERESA: Komm, sei mein Licht. Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta. München 2007.
- NATIONALER ETHIKRAT (HRSG.): Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Stellungnahmen. Berlin 2006.
- NAUER, Doris: Glaubwürdige Seelsorge im und am System Altenheim?! In: SCHRAGE, Bruno/BROMKAMP, Peter (Hrsg.): Seelsorge – (k)ein Thema im Altenheim! Diozesanforum Altenheimseelsorge 2011, S. 7–17.
- NAUER, Doris: Seelsorge in der Caritas. Spirituelle Enklave oder Qualitätsplus. Freiburg im Breisgau 2007.
- NAUER, Doris: Seelsorge. Sorge um die Seele. 2. aktual. Aufl. Stuttgart 2010.
- NAUER, Doris: Verbandliche Caritas als Kirche vor Ort. In: Neue Caritas, 113. Jg. 2012, H. 3, S. 18–20.
- NEHER, Peter: Die Befähigungsinitiative des Deutschen Caritasverbandes (DCV). Ansprache anlässlich der 2. Delegiertenversammlung des Deutschen Caritasverbandes. Münster 2005. 01.04.2014.
- NEHER, Peter: Caritas-Präsident geht auf Distanz zu Papst-Äußerung. In: Badische Zeitung 17.11.2011.
- NEHER, Peter: Nicht Abschlüsse, sondern Fähigkeiten im Blick. In: Deutscher Caritasverband (Hrsg.): Heute Berufe - morgen Kompetenzen?! Wegweiser für lebenslanges Lernen in der Caritas. (Neue Caritas Spezial). Freiburg im Breisgau 2013, S. 3.
- NELL-BREUNING, Oswald v.: Arbeitet der Mensch zuviel? Freiburg im Breisgau 1985.
- NEUNER, Peter: Der Laie und das Gottesvolk. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. In: SCHLECHTA, Karl (Hrsg.): Werke in drei Bänden. Darmstadt 1994a, S. 7–274.
- NIETZSCHE, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band. In: SCHLECHTA, Karl (Hrsg.): Werke in drei Bänden. Darmstadt 1994b, S. 435–734.

- NIETZSCHE, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band. In: SCHLECHTA, Karl (Hrsg.): Werke in drei Bänden. Darmstadt 1994c, S. 735-1008.
- NIETZSCHE, Friedrich: Morgenröte. In: SCHLECHTA, Karl (Hrsg.): Werke in drei Bänden. Darmstadt 1994d, S. 1010–1280.
- NISIC, Natascha/TRÜBSWETTER, Parvati: Lohnentwicklung 1994 bis 2008:.. Berufswechsler in Deutschland und Großbritannien 2012, IAB Kurzbericht 2012, H. 1, S. 1-8 .
- NOCKE, Franz-Josef: Katholische Tradition: "In menschlichen Gebärden bleibt er den Menschen nah.". Das Sakrament der Krankensalbung. In: KÜPPER-POPP, Karolin/LAMP, Ida (Hrsg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. 1. Aufl. Gütersloh 2010, S. 107–125.
- NOJIMA, Kunio: Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie. (Arco Wissenschaft, Bd. 21). 1. Aufl. Wuppertal 2011.
- NORD, Ilona: Sinnstiftung zwischen Individuum und Organisation: Kirche als Netzwerkorganisation. In: WEIß, Kersti (Hrsg.): Strategisches Management. Erfolgreiche Entwicklung von Personen und Organisationen // Erfolgreiche Entwicklung von Personen und Organisationen ; Handbuch für Führungskräfte, Supervisor(inn)en, Coaches, Personal- und Organisationsentwickler/-innen. Kassel 2012.
- NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula: Art. Beruf. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., voll., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, S. 296–298.
- NOWOSADTKO, Jutta: Betrachtungen über den Erwerb von Unehre. Vom Widerspruch »moderner« und »traditionaler« Ehren- und Unehrenkonzepte in der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1121). 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 230-.
- NULAND, Sherwin B./HEINEMANN, Enrico: Wie wir sterben. Ein Ende in Würde. München 1996.
- NUSSBAUM, Martha C.: Der aristotelische Sozialdemokratismus. Kein Bürger darf an Lebensunterhalt Mangel leiden. In: Gerechtigkeit oder das gute Leben. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1999a, S. 24–85.
- NUSSBAUM, Martha C.: Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen. In: Gerechtigkeit oder das gute Leben. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1999b, S. 176–226.
- NUSSBAUM, Martha C.: Hiding from humanity. Disgust, shame, and the law. 2. Aufl. Princeton, N.J 2006.
- NUSSBAUM, Martha C.: From disgust to humanity. Sexual orientation and constitutional law. (Inalienable rights series). Oxford, New York 2010.
- OBERWITTLER, Dietrich/KASSEL, Julia: Ehrenmorde in Deutschland 1996-2005. Eine Untersuchung auf der Basis von Prozessakten. Wiesbaden 2011. 27.03.2014.
- OCHSMANN, Randolph u.a.: Sterbeorte in Rheinland-Pfalz: Zur Demographie des Todes. In: Beiträge zur Thanatologie 1997, H. 8, S. 2–41.
- OEMING, Manfred (Hrsg.): Theologie des AT aus der Perspektive von Frauen. Münster 2003.
- OLIVEIRA, PLINIO CORRÊA DE: Der Adel und die vergleichbaren traditionellen Eliten in den Ansprachen von Papst Pius XII. an das Patriziat und an den Adel von Rom. Wien 2008.

OPASCHOWSKI, Horst W.: „Vision Deutschland. Neue Wege in die Welt von morgen“. In: Forschung aktuell, 30. Jg. 2009, H. 215, S. 1–7.

OPASCHOWSKI, Horst W.: Wir! Warum Ichlinge keine Zukunft mehr haben. Hamburg 2010.

ORIGER, Thierry: Konstruktivismus, Theologie und Wahrheit. Sind Konstruktivismus und Theologie miteinander vereinbar? Mamer 2007.

http://www.religionslehrer.lu/dokumente/memoires/ThOriger_Konstruktivismus_Theologie.pdf. 07.08.2012.

PAETOW, Kai: Organisationsidentität. Eine systemtheoretische Analyse der Konstruktion von Identität und ihrer internen wie externen Konstruktion. Dissertation. Hamburg 2005. http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=974451789&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=974451789.pdf. 18.04.2011.

PANJAS, Jennifer: Zwei von drei Zivis blieben bislang unersetzbar. In: Neue Caritas, 115. Jg. 2014, H. 15, S. 21–24.

PAPST GREGOR XVI.: MIRARI VOS ARBITREMUR. In: Acta Sanctae Sedis (AAS. in compendium opportune redacta et illustrata. Rom, 4 (1868) S. 336–345. <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/mirari-vos.teutonice.html>. 29.03.2014

PAPST JOHANNES PAUL II.: DIVES IN MISERICORDIA. Enzyklika. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls). Bonn 2011. 18.09.2013.

PAPST JOHANNES PAUL II.: FAMILIARIS CONSORTIO. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute. Bonn 1981.

PAUL VI., Papst: SACRUM DIACONATUS ORDINEM (latein. u. dt.). Apostolisches Schreiben Motuproprio. (Nachkonziliare Dokumentationen, Bd. 9). Trier 1967, S. 37–39.

PAUL VI., Papst: OCTOGESIMA ADVENIENS. Apostolisches Schreiben an Seine Eminenz Kardinal Maurice Roy, Präsident des Laienrates und der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“. In: NELL-BREUNING, Oswald v. (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. 4., erw. Aufl. Kevelaer 1977, S. 487–523.

PECHAR, Hans: Bildungsökonomie und Bildungspolitik. (Studienreihe Bildungs- und Wirtschaftsmanagement, Bd. 2). Münster, New York, München, Berlin 2006.

PELZ, Waldemar: Transformationale Führung. Eine Weiterentwicklung des Führens mit Zielvereinbarungen. Zusammenfassende Ergebnisse einer empirischen Studie mit 4.107 Teilnehmern. In: interview Magazin 2012, H. 4.

PERISTIANY, J. G. (Hrsg.): Honour and shame. The values of Mediterranean society. (The Nature of Human Society Series). London 1965.

PERISTIANY, John/PITT-RIVERS, J.A (Hrsg.): Honor and grace in anthropology. (Cambridge studies in social and cultural anthropology, Bd. 76). Cambridge 1992.

PERSONALMARKT GMBH (HRSG.): Was verdient ein...? Gehaltsangaben Leitung Altenheim. <http://gehalt.was-verdient-ein.de/Heimleitung-Pflegeheim.22.0.html?gdata=784015&p=Heimleitung%20Pflegeheim>. 24-09.2014

PESCH, Christian: Tapferkeit. In: Stimmen der Zeit, 89. Jg. 1915. S. 214–226.

PETER F.E. SLOANE: Möglichkeiten und Grenzen der Erfassung und Dokumentation informell und non-formal erworbener Kompetenzen.

<http://www.deutscherqualifikationsrahmen.de/de?t=/documentManager/sfdoc.file.supply&s=8kaimQ7bsxYIOAYx&fileID=1311339158557>. 03.03.2012.

PFADENHAUER, Michaela: Professionalität. Eine wissenssoziologische Rekonstruktion institutionalisierter Kompetenzdarstellungskompetenz. Wiesbaden 2003.

PFAFF, Tobias: Das Bruttonationalglück aus ordnungspolitischer Sicht. eine Analyse des Wirtschafts- und Gesellschaftssystems von Bhutan. In: Rat für Sozial und Wirtschaftsdaten (RatSWD) Working Paper Series 2011, H. 182, S. 1–27.

PFEIFER, Wolfgang: Art. Arbeit. (Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache) 2014.

<http://www.dwds.de/?view=1&qu=Arbeit>. 29.09.2014.

PFEIFER, Wolfgang: Art. Begriff. (Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache) 2014.

<http://www.dwds.de/?view=1&qu=Begriff>. 29.09.2014.

PFEIFER-SCHAUPP, Hans-Ulrich: Achtsamkeit in der Kunst des Nicht-Helfens. 1. Aufl. Freiburg im Breisgau 2010.

PHILLIPS, M. L. u.a.: A specific neural substrate for perceiving facial expressions of disgust. In: Nature, 389. Jg. 1997, H. 6650, S. 495–498.

PIERER, Heinrich A.: Art. Amt. In: PIERER, Heinrich A. (Hrsg.): Pierers Universal-Lexikon der Vergangenheit und der Gegenwart. Oder neuestes encyclopädisches Wörterbuch. 5., durchgängig verbesserte Stereotyp-Aufl. Altenburg 1867, S. 438.

PIPER, Ida u. H.-C.: Schwestern reden mit Patienten. Göttingen 1993.

PLATO/HORNEFFER, August/HILDEBRANDT, Kurt: Der Staat. Deutsch v. August Horneffer. Eingeleitet v. Kurt Hildebrandt. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 111). Stuttgart 1949.

PLESCHBERGER, Sabine: Nur nicht zur Last fallen. Sterben in Würde aus der Sicht alter Menschen in Pflegeheimen. Freiburg im Breisgau 2005.

POCK, Johann: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologie in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen ; eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs. Wien 2006.

POCK, Johann u.a. (Hrsg.): Pastoral und Geld. Theologische, gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen. Wien, Berlin, Münster 2011.

POLANYI, Michael: Implizites Wissen. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1985.

POMPEY, Heinrich: Das Profil der Caritas und die Identität der Mitarbeiter/-innen. In: Deutscher Caritasverband e. V. (Hrsg.): caritas ´93. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg im Breisgau 1992, S. 11–26.

PÖPPEL, Ernst: Der Rahmen. Ein Blick des Gehirns auf unser Ich. München 2006.

PQSG -ONLINE-MAGAZIN FÜR DIE ALTENPFLEGE (HRSG.): Stellenbeschreibung für eine Heimleitung. <http://www.pqsg.de/seiten/openpqsg/hintergrund-stellenbeschreibung-heimleitung.htm>.

PRANTL, Heribert: Wehrmachtsverbrechen. Eine deutsche Kontroverse. 1. Aufl. Hamburg 1997.

PROJEKTGRUPPE "ALTERN QUERGEDACHT" (HRSG.): Altern quergedacht. Prophetinnen und Propheten heute. http://www.erzdioezese-wien.at/download/altern_quergedacht.pdf. 03.03.2012.

PRÜMM, Karl: Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistische-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen. Anastatischer Neudruck. Rom 1954.

RAFFELHÜSCHEN, Bernd/SCHÖPPNER, Klaus-Peter: Glücksatlas 2012. 1. Aufl. München 2012.

RAHNER, Karl: Ekklesiologische Grundlegung. In: ARNOLD, Franz X./RAHNER, Karl (Hrsg.): Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. 2., überarb. Aufl. Freiburg im Breisgau 1970, S. 121–152.

RAMING, Ida: Gleichrangig in Christus anstatt: Ausschluss von Frauen "im Namen Gottes". Zur Rezeption und Interpretation von Gal 3,27f in vatikanischen Dokumenten. (Theologische Plädoyers, Bd. 1). Berlin u.a 2006.

RASCH, Edna: Zuviel des Guten. Zur Bedeutung grundrechtlicher Schutzpflichten im politischen Diskurs. In: Nachrichtendienst (NDV) 2014, H. 4, S. 145–149.

RASTETTER, Daniela: Emotionsarbeit. Stand der Forschung und offene Fragen. In: Arbeit, 8. Jg. 1999, H. 4, S. 374–388.

RATZINGER, Georg: Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Frankfurt am Main 2001 (1868, 2.umgearb. Auflage 1884).

RATZINGER, Joseph: Die christliche Brüderlichkeit. In: MÜLLER, Gerhard L. (Hrsg.): Kirche - Zeichen unter den Völkern. (Gesammelte Schriften, Bd. 8,2). Freiburg im Breisgau 2010, S. 37–118.

RATZINGER, Joseph/BENEDIKT XVI.: Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. 4. Aufl. Freiburg im Breisgau 2005.

REINECKE, Stefan: Studie über Geld und Gewissen: Can't buy me love. In: Die Tageszeitung 2012.

REMENYI, Matthias (Hrsg.): Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne. Paderborn 2012.

REST, Franco: Lebenslust und Lebensangst. Erzählungen aus einem Leben mit Sterben und Tod. Ludwigsburg Württ. 2012.

REUSCHENBACH, Bernd: Vorwort. In: BEHR, Thomas (Hrsg.): Komplexitätsbewältigung in Betrieben der Sozialwirtschaft. Anforderungen an ein erfolgreiches Management. Wiesbaden 2014.

REYNOLDS, Kae: Servant-Leadership as Gender-Integrative Leadership. Paving a Path for More Gender-Integrative Organizations through Leadership Education. In: Journal of Leadership Education, 10. Jg. 2011, H. 2, S. 155–171.

RHEINLAND-PFALZ, Ministerium f. B. F. u. J. (Hrsg.): Lehrplan und Rahmenplan für die Fachschule Altenpflege, Fachrichtung Altenpflege 2005. http://www.menschenpflege.de/files/947831ad32c2e08289c38a3cc6d2a329/1228/Lehrplan%20u.%20Rahmenplan%20f.d.Fachschh.%20Altenpfl,Fachr.Altenpfl_FS_A. 26.06.2012.

- RICHARD, Matthias/FREUND, Henning: Religiosität und Spiritualität in der Psychotherapie. In: Psychotherapeutenjournal, 11. Jg. 2012, H. 3, S. 202–209.
- RICHARD, Nicole: «Sie sind sehr in Sorge»: Die Innenwelt von Menschen mit Demenz gelten lassen. In: Curaviva 2010, H. 2, S. 4–8.
- RICHARD, Nicole: „Da sitzt der König der Landstraße!“. Im Umgang mit an Demenz erkrankten Menschen ist Wertschätzung entscheidend. In: SOVD-Zeitung 2011, H. 9, S. 7.
- RICHTER, Jörg u.a.: Entscheidungen und Einstellungen von Krankenschwestern bei der Behandlung schwerkranker alter Menschen: Eine kulturvergleichende Studie. In: Pflege, 12. Jg. 1999, H. 4, S. 244–249.
- RICKEN, Friedo: Art. Sitte. In: KOLMER, Petra/WILDFEUER, Armin G./HOGREBE, Wolfram (Hrsg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Orig.-Ausg. Freiburg im Breisgau 2011, S. 2013–2026.
- RIEDEL, Annette/LEHMEYER, Sonja/ELSBERND, Astrid: Einführung von ethischen Fallbesprechungen - ein Konzept für die Pflegepraxis. Ethisch begründetes Handeln praktizieren. 2., korrigiert und überarbeitete Aufl. Lage 2011.
- RIEDEL, Ingrid: Seelenruhe und Geistesgegenwart. Was uns Tatkraft gibt. Düsseldorf 1999.
- RIEGER, Joerg: Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus. Berlin, Münster 2009.
- RIEMANN, Fritz: Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie. 390. Tsd. München, Basel 1990.
- RIESENKAMPFF, Isabelle C.: Ethik und Politik: Aristoteles und Martha C. Nussbaum : antike Elemente in einem zeitgenössischen, ethischen Ansatz der Entwicklungspolitik. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie. Gießen 2005.
- RINGEL, Dorothee: Ekel in der Pflege. Eine "gewaltige" Emotion. (Mabuse-Verlag Wissenschaft, Bd. 45). 3. Aufl. Frankfurt am Main 2011.
- ROBERTSON, Ian: Macht. Wie Erfolge uns verändern. 1. Aufl. München 2013.
- ROHLEDER, Christiane: "Das Sterben ist nicht so schlimm. Aber das Wie!". Bewohnerbefragung "Wünsche und Bedürfnisse von Bewohnerinnen und Bewohnern von Altenheimen in Münster für ihre letzte Lebensphase". Münster (Westf.) 2003. <http://www.modellprojekt-limits.de/aktuelles/Bewohnerbefragung.pdf>. 13.05.2011.
- ROLOFF, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 15). Zürich, Neukirchen-Vluyn 1988.
- ROßBRUCH, Robert: Personalunion von verantwortlicher Pflegefachkraft und Heimleitung nicht zulässig bei Übertragung der pflegerischen Verantwortung auf Wohnbereichsleitungen. SGB XI § 71 Abs. 2 Nr. 1 und Abs. 3. In: Pflegerecht, 13. Jg. 2009, H. 9, S. 443–452.
- ROZIN, Paul u.a.: The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). In: Journal of Personality and Social Psychology, 76. Jg. 1999, H. 4, S. 574–586.
- ROZIN, Paul/FALLON, April E.: A perspective on disgust. In: Psychological Review, 94. Jg. 1987, H. 1, S. 23–41.

- ROZIN, Paul/HAIDT, Jonathan/McCAULEY, Clark: Disgust: The body and soul emotion in the 21st century. In: OLATUNJI, Bunmi O./MCKAY, Dean (Hrsg.): Disgust and its disorders. Theory, assessment, and treatment implications. 1. Aufl. Washington DC 2009. 04.06.2012.
- RUH, Ulrich: Neue Konkurrenz. Pfingstler und Charismatiker als Herausforderung für die katholische Kirche. In: Herder-Korrespondenz, 67. Jg. 2013, H. 6, S. 305–309.
- RUSTER, Thomas: Die Tora-Ökonomie der Zistersienser. In: OTTEN, Thomas (Hrsg.): Ora et labora. Quellen und Elemente der Nachhaltigkeit zisterziensischen Lebens ; Festschrift für Georg Kalckert. (Bd. 5). Köln 2002, S. 31–44.
- SACHS, Gunter: Der Abschiedsbrief von Gunter Sachs. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung für Deutschland 08.05.2011.
- SACHSE, Christoph (Hrsg.): Bettler, Gauner und Proleten. Armut und Armenfürsorge in der deutschen Geschichte. (Fachhochschulverlag, Bd. 73). Frankfurt am Main 1998.
- SACKS, Jonathan: Wohlstand und Armut: Eine jüdische Analyse. In: HEUBERGER, Georg/SPIEGEL, Paul (Hrsg.): Zedaka. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992 Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt am Main, 3. Dezember 1992-28. Februar 1993. Frankfurt am Main 1992, S. 14–29.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine d./NOSTITZ, Oswald v.: Die Stadt in der Wüste. (Citadelle). Ungekürzte Ausg. Frankfurt am Main/M 1962.
- SANDEL, Michael J.: Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes. 4. Aufl. Berlin 2012.
- SAUERLAND, Dirk/PIEPENBROCK, Dirk/MECKE, Ingo: Markt. In: MOSENA, Riccardo/WINTER, Eggert (Hrsg.): Gablers Wirtschaftslexikon. Online Ausgabe. Wiesbaden 2010f.
<http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/markt.html>. 19.06.2014.
- SAUNDERS, Cicely: Sterbehilfe und helfen, zu sterben. In: SAUNDERS, Cicely/HÖRL, Christoph/MEYER, Christine (Hrsg.): Brücke in eine andere Welt. Was hinter der Hospiz-Idee steht. Freiburg im Breisgau 1999, S. 82–91.
- SCHAPER, Hans-Peter: Krankenwartung und Krankenpflege. Tendenzen d. Verberuflichung in d. ersten Hälfte d. 19. Jh.. Opladen 1987.
- SCHEBESTA, Paul (Hrsg.): Ursprung der Religion. Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen. Berlin 1961.
- SCHELKLE, K.H.: Bruder. In: HÖFER, Josef/BUCHBERGER, Michael/RAHNER, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. (Bd. 2). 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 1986, S. 713–714.
- SCHERBERICH, Klaus: Zur sozialen Bewertung der Arbeit bei Cicero, De officiis 1,150ff. In: DORMEYER, Detlev/SIEGERT, Folker/VOS, Jacobus C. de (Hrsg.): Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum. (Münsteraner judaistische Studien, Bd. 20). Berlin 2006, S. 86–97.
- SCHERVIER-ALTENHILFE GMBH (HRSG.): Internetseite Franziska Schervier Altenhilfe gem. GmbH - Trägergesellschaft. <http://www.schervier-altenhilfe.de/besuchen-sie-unsere-standorte/franziska-schervier-altenhilfe-gemgmbh/unternehmen/sonderreferat.html>. 11.01.2013.

- SCHURL-DEFERSDORF, Mechthild R. v.: Die Kraft der Sprache. 40 Karten für die Sprache im Pflegebereich. 2. Aufl. Erlangen 2010.
- SCHIEDER, Rolf (Hrsg.): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. 1. Aufl. Berlin 2014.
- SCHIFFAUER, Werner: Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt. Frankfurt am Main 1983.
- SCHILCHER, Christian: Implizite Dimensionen des Wissens und ihre Bedeutung für betriebliches Wissensmanagement. Dissertation. Darmstadt 2006.
- SCHILLEBEECKX, Edward: Gott die Zukunft des Menschen. Mainz 1969.
- SCHLENKER, Jochen: Seelsorge für Mitarbeitende in der stationären Altenpflege. Güglingen o.J.
- SCHLINGENSIEF, Christoph: So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung. Taschenbuch-Sonderausg., 1. Aufl. München 2012.
- SCHLINK, Bernhard: Der Vorleser. Roman. Zürich 1995.
- SCHLÜTER, Wilfried: Zur Professionalisierung der Heimleitertätigkeit in der Altenarbeit Mikroform. Ein empirischer Beitrag. Dissertation. Kassel 1997.
- SCHMÄLZLE, Udo: Pastoralplanung: Wo bleibt die Caritas? In: Neue Caritas, 102. Jg. 2001, H. 8, S. 15–20.
- SCHMAUS, Michael: Von den letzten Dingen. (Katholische Dogmatik 4/2). 5., stark verm. und umgearb. Aufl. München 1959.
- SCHMID, Hans H.: Šalôm, "Frieden" im Alten Orient u. im Alten Testament. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 51). Stuttgart 1971.
- SCHMIDT, Axel: 'Wo die Männer sind, gibt es Streit'. Ehre und Ehrgefühl im ländlichen Sardinien. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 193–211.
- SCHMIDT, Oliver: Eine Krisenzeit für Berufungen? Berufungspastoral im Wandel. In: MÜLLER, Philipp/SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.): Ein Beruf in der Kirche? Fragen der Berufungspastoral. 1. Aufl. Ostfildern 2013, S. 64–77.
- SCHMIDT, Sascha u.a.: "Und es gibt sie...". Woran erkennen Pflegende attraktive Einrichtungen in der stationären Altenpflege? In: Die Schwester Der Pfleger, 49. Jg. 2010, H. 02, S. 60–62.
- SCHMIDT, Werner H.: Einführung in das Alte Testament. (De-Gruyter-Lehrbuch). 4., erw. Aufl. Berlin, New York 1989.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 2005.
- SCHNABEL, Ulrich: Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt. 3. Aufl. München 2010.
- SCHNEEKLOTH, Ulrich/WAHL, Hans-Werner: Der Hintergrund: Forschungen zur Lebensführung in stationären Einrichtungen. In: SCHNEEKLOTH, Ulrich/WAHL, Hans-Werner/ENGELS, Dietrich (Hrsg.): Pflegebedarf und

Versorgungssituation bei älteren Menschen in Heimen. Demenz, Angehörige und Freiwillige, Beispiele für "Good Practice" ; Forschungsprojekt MuG IV. 1. Aufl. Stuttgart 2009.

SCHNEIDER, Hans-Dieter/THUERING, Sandra/RUTHEMANN, Ursula: Führungsaufgaben im Alten- und Pflegeheim. Management durch Einsicht in Komplexitäten. 8. Aufl. Kröning 2011.

SCHNEIDER, Markus: Zwischen Geld und Güte. Finanzmaßnahmen in einer Kirche der Güte: von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Münster 2001.

SCHNEIDER, Norbert F. (Hrsg.): Relevance and diversity of job-related spatial mobility in six European countries. (Mobile living across Europe, Bd. 1). Opladen 2008.

SCHNELL, Christian: Eigensinnige Professionalität? Zur Bedeutung "beruflicher Identität" im Kontext von Subjektivierung. In: AIS Studien, 5. Jg. 2012, H. 2, S. 21–34.

SCHOLL-LATOUR, Peter: Allah ist mit den Standhaften. Begegnungen mit der islamischen Revolution. Gütersloh 1985.

SCHÖNBORN, Christoph Card.: Hirtenbrief 2011 2011. http://www.erzdioezese-wien.at/download/hirtenbrief_2011.pdf. 19.06.2011.

SCHOPPHOFF, Claudia: Der Gürtel. Funktion und Symbolik eines Kleidungsstücks in Antike und Mittelalter. (Pictura et poesis, Bd. 27). Köln 2009.

SCHÖRLE, Eckhart: „... daß man in Gesellschaft mit Anstand und melodisch lache“. Höfische und bürgerliche Lachkultur im 17. und 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie, S. 87–98.

SCHÖTTLER HEINZ-GÜNTHER: Ein Haus voll Glorie schauet? Die wechselhafte Geschichte eines Kirchenliedes an den Bruchkanten der Moderne. In: Bibel und Liturgie, 83. Jg. 2010, S. 32–48.

SCHOTTROFF, Luise (Hrsg.): Kompendium feministische Bibelauslegung. 2., korr. Aufl. Gütersloh 1999..

SCHOUWINK, Wilfried: Der wilde Eber in Gottes Weinberg. Zur Darstellung des Schweins in Literatur und Kunst des Mittelalters. (Kulturgeschichtliche Miniaturen). Sigmaringen 1985.

SCHRAGE, Bruno: „Seelenpflege“ in caritativen Einrichtungen. Im Erzbistum Köln werden Caritasmitarbeiter in einem Modellprojekt zu „Begleitern in der Seelsorge“ qualifiziert. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück 2012, H. 11, S. 330–336.

SCHRAMKOWSKI, Barbara: Kurzfassung des Abschlussberichts zur Studie „Frauen in Führungspositionen der Caritas - Erfolgsfaktoren und Herausforderungen 2013.

SCHREGLE, Franz/OCHS, Robert: Konzeptionelles Arbeiten. Anregungen für Entscheidungsprozesse in der Pastoral vor Ort. (Theologische-praktische Texte).

<http://www.bistumaugsburg.de/index.php/bistum/content/download/46087/604939/file/Konzeptionelles%20Arbeiten%20Heft1.pdf>. 16.03.2014.

SCHRÖDER, Bernd: Glück + Lebenskunst = Segen? In: Jahrbuch der Religionspädagogik, 29. Jg., S. 197–216.

SCHÜLLER, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie. 2., überarb. u. erw. Düsseldorf 1980.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Freiburg im Breisgau 1989.

SCHÜRMANN, Heinz: Das Lukasevangelium. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament / hrsg. von Joachim Gnilka u. Lorenz Oberlinner Bd. III/2). Freiburg 1994.

SCHUSTER, Norbert/MOSER, Ulrich (Hrsg.): Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen ; [Prof. Dr. Josef Müller zum 65. Geburtstag gewidmet]. Mainz 1996.

SCHÜTZE, Fritz: Sozialarbeit als "bescheidene" Profession. In: DEWE, Bernd/FERCHHOF, Wilfried/OLAF-RADTKE, Frank (Hrsg.): Erziehen als Profession. Zur Logik professionellen Handelns in pädagogischen Feldern. Op-laden 1992.

SCHÜTZENDORF, Erich: Enttabuisierung des Pflegealltags. (GeroCare Report). Köln 1996.

SCHÜTZENDORF, Erich: Die Macht der Worte. In: Altenpflege, 36. Jg. 2011, 10/11, S. 20–23.

SCHWANINGER, Markus/KAISER, Christian: Tragfähiger organisatorischer Wandel: Eine empirische Analyse der Erfolgsfaktoren von Organisations- und Veränderungsprojekten. (Diskussionspapier des Instituts für Betriebswirtschaft) 2006. <http://cosmic.rrz.uni-hamburg.de/webcat/hwwa/edok06/ch85g/DB54.pdf>. 11.12.2012.

SCHWANITZ, Dietrich: Das Duell als Drama: zur Codierung der Ehre zwischen literarischer Verklärung der Noblesse und sozialer Selbststilisierung der Stände. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1121). 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 270–290.

SCHWEIGER, Dieter: Der Altenheim-Leiter. 2. Aufl. Hannover 1989.

SEDLMEIER, Franz: "Ich schließe für sie einen Bund des Friedens" (Ez 34,25; 37,26). Visionen des Heils im Ezechielbuch. In: SEDLMEIER, Franz et al. (Hrsg.): Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB zum 75. Geburtstag. Augsburg 2004, S. 42–71.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Statistisches Jahrbuch der Bistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. 1991 und 1992. (Kirchliches Handbuch, Bd. 32). Bonn 1994. 25.08.2014.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs 1996. Bonn 2000.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Christen und Muslime in Deutschland. Bonn 2003.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat. Bonn 2004.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studentages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz. (Arbeitshilfen, Bd. 213). Bonn 2007. http://www.dbk-shop.de/media/files_public/qouyuixenq/DBK_5213.pdf. 18.02.2012.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst / Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse. (Die Deutschen Bischöfe). 11. Aufl. Bonn 2008..

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2008/2009. Bonn 2011.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Katholische Kirche in Deutschland - Zahlen und Fakten 2011/12. Bonn 2012.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Entwicklung der Studierenden: 1993-2011.

http://www.katholische-theologie.info/Portals/0/docs/DBK/Studierende%201993_2011.pdf.
15.02.2013.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Soziale Einrichtungen in katholischer Trägerschaft und Aufsicht. 3., völlig überarb. Auflage 2014. Bonn 2014a.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (HRSG.): Statistisches Jahrbuch der Bistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz 2007-2011. (Kirchliches Handbuch, Bd. 40). 1. Aufl. Aachen 2014b.

SELIGER, Ruth: Das Dschungelbuch der Führung. Ein Navigationssystem für Führungskräfte. (Management). 3. Aufl. Heidelberg 2012. 11.12.2012.

SELLMAIR, Josef: Der Priester in der Welt. Regensburg 1939.

SEMLER, Ricardo: Maverick. The success story behind the world's most unusual workplace. New York, NY 1993.

SENECA, Lucius A.: Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der freien Künste. Heidelberg 1965.

SENGE, Peter M./KLOSTERMANN, Maren: Die fünfte Disziplin. Kunst und Praxis der lernenden Organisation. 10. Aufl. Stuttgart 2006.

SENNETT, Richard: Handwerk. Berlin 2009.

SHACHAR, Isaiah: The "Judensau". A medieval anti-Jewish motif and its history. (Warburg Institute surveys, Bd. 5). London 1974.

SHAKESPEARE, William: König Heinrich IV. Erster und zweiter Teil. Berlin 2013a.

SHAKESPEARE, William: König Richard II. Berlin 2013b (1799).

SHWEDER, Richard A. u.a.: The "Big Three" of morality (autonomy, community, divinity) and the "Big Three" explanations of suffering. In: SHWEDER, Richard A. (Hrsg.): Why do men barbecue? Recipes for cultural psychology. Cambridge Mass 2003, S. 74–133.

SIEVERNICH, Michael: Die "Pastoralität" des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: DELGADO, Mariano/SIEVERNICH, Michael (Hrsg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute 2013, S. 35–58.

SIMKINS, Ronald A.: "Return to Yahweh". Honor and Shame in Joel. In: MATTHEWS, Victor H. (Hrsg.): Honor and shame in the world of the Bible. Atlanta Ga 1996, S. 41–54.

SIMMEL, Georg: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908.

SIMMEL, Georg: Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft. Leipzig 1917.

SIMON, Michael: Beschäftigte und Beschäftigungsstrukturen in Pflegeberufen. Eine Analyse der Jahre 1999 bis 2009. Hannover 2012.

SIX, Jean-Francois: Charles de Foucauld. Aufzeichnungen und Briefe. Freiburg im Breisgau 1962.

SIX, Jean-Francois: Das Leben von Charles de Foucauld. Freiburg im Breisgau 1966.

SKIDELSKY, ROBERT JACOB ALEXANDER/SKIDELSKY, Edward/PFEIFFER, Thomas: Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens. München 2013.

- SLOTERDIJK, Peter: Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft. In: SCHIEDER, Rolf (Hrsg.): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. 1. Aufl. Berlin 2014, S. 124–149.
- SOCIALNET GMBH (HRSG.): Altenheimsozialarbeit.de - Soziale Arbeit in der stationären Altenhilfe. Aufgabenkatalog der Gerontosozialarbeit. <http://www.altenheimsozialarbeit.de/aufgabenkatalog.html>. 22.09.2014.
- SÖDING, Thomas/TÜCK, Jan-Heiner/KNOP, Julia (Hrsg.): Glück und Lebenskunst. (Internationale katholische Zeitschrift *Communio*). Ostfildern 2010.
- SÖLLE, Dorothee: Das Bild der Frau im Christentum. In: Sánchez de Murillo, José (Hrsg.): Das Weibliche. (Edith Stein Jahrbuch, Bd. 2). Würzburg 1996, S. 104–113.
- SOMBART, Werner: Luxus und Kapitalismus. 1. Aufl., Reprint des Originals von 1913. Paderborn 2011.
- SOWINSKI, Christine: Grenzsituationen in der Pflege - Nähe und Distanz, Schamgefühl und Ekel. (GeroCare Report). Köln 1996.
- SPEARS, Larry C.: Character and servant leadership. Ten characteristics of effective, caring leaders. In: *The Journal of Virtues & Leadership*, 1. Jg. 2010, H. 1, S. 25–30.
- SPEITKAMP, Winfried: Der Rest ist für Sie! Kleine Geschichte des Trinkgeldes 2008.
- SPEITKAMP, Winfried: Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre. Stuttgart 2010.
- SPRENGELMEYER, Reiner u.a.: Loss of disgust. Perception of faces and emotions in Huntington's disease. In: *Brain*, 119. Jg. 1996, H. 5, S. 1647–1665.
- ST. GEREON SENIORENDIENSTE GgMBH (HRSG.): Gemeinwohlbilanz der St. Gereon Seniorendienste gGmbH. www.st-gereon.info/images/pdf/gemeinwohlbilanz/Gemeinwohlbilanz-2012.pdf. 25.06.2014.
- STAGL, Justin: Die Ehre des Wissenschaftlers. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 35–56.
- STANSELL, Gary: Honor and Shame in the David Narratives. In: MATTHEWS, Victor H. (Hrsg.): Honor and shame in the world of the Bible. Atlanta Ga 1996, S. 55–79.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS): Ältere Menschen in Deutschland und der EU. (Im Blickpunkt). Wiesbaden 2011a. 04.07.2012.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (HRSG.): Pflegestatistik 2009. Pflege im Rahmen der Pflegeversicherung. Wiesbaden 2011b.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (HRSG.): Pflegestatistik 2011. Pflege im Rahmen der Pflegeversicherung. Wiesbaden 2013.
- STEFFENSKY, Fulbert: Spiritualität und soziales Handeln. Geschichten zur Vergegenwärtigung der Erinnerung. In: HOFMANN, Beate/SCHIBILSKY, Michael (Hrsg.): Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz 2001, S. 73–88.
- STEIGERTAHL, Georg: Grundriss der Anstaltsfürsorge. Berlin 1933.
- STEIN, Hannes: Unser Engel bewahrt uns vor dem Kindermord. In: *Die Welt* 22.02.13.

- STENDEBACH, F.J.: שָׁלוֹם šālôm. In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes/FABRY, Heinz-Josef (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart 1995, S. 12–46.
- STEPPE, Hilde: "Mit Tränen in den Augen haben wir dann diese Spritzen aufgezogen". Die Beteiligung von Krankenschwestern und Krankenpflegern an den Verbrechen gegen die Menschlichkeit. In: STEPPE, Hilde (Hrsg.): Krankenpflege im Nationalsozialismus. 5. Aufl. Frankfurt am Main/M 1988, S. 143–182.
- STICHTING MIMAKKUS (HRSG.): Clown holt Menschen mit Demenz kurz aus dem „Nichts“. <http://www.mimakkus.nl/?q=node/154&language=de>. 06.06.2014.
- STIGLITZ, Joseph E./SEN, Amartya K./FITOUSSI, Jean-Paul: The Measurement of Economic Performance and Social Progress Revisited. (OFCE). Paris 2009.
- STIPPLER, Maria/MOORE, Sadie/ROSENTHAL, Seth: Führung: Ansätze – Entwicklungen – Trends. Teil 1: Erste Ansätze. Gütersloh 2010. 22.11.2013.
- STOLTERFOHT, Barbara/MARTINY, Anke: Transparenzmängel, Betrug und Korruption im Bereich der Pflege und Betreuung. Zweite, überarbeitete Auflage. Berlin 2013.
- STÖLZEL, Thomas: Staunen, Humor, Mut und Skepsis. Philosophische Kompetenzen für Therapie, Beratung und Organisationsentwicklung. Göttingen 2012.
- STORCH, Maja: Die Arbeit mit dem Unbewussten messbar machen. In: KLEIN, Dieter (Hrsg.): Jung heute. 20 Autoren über Ihre Arbeit, Ihr Verständnis und Ihre Umsetzungen von Konzepten und praktischer Arbeit in der Analytischen Psychologie C.G. Jungs. Köln 2008, S. 6–9.
- STORCH, Maja: Motto-Ziele, S.M.A.R.T.-Ziele und Motivation. In: BIRGMEIER, Bernd (Hrsg.): Coachingwissen. Denn sie wissen nicht, was sie tun? 1. Aufl. Wiesbaden 2009.
- STRAHM-BERNET, Silvia: Die größten Unmenschlichkeiten hat man im Namen eines schönen Heilskonzeptes begangen. In: STRAHM, Doris (Hrsg.): Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. 2. Aufl. Fribourg 1993, S. 81–99.
- STRAUSS, Anselm: Gefühlsarbeit. Ein Beitrag zur Arbeits- und Berufssoziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 32. Jg. 1980, S. 629–651.
- STROHM, Harald: Die Geburt des Monotheismus im alten Iran. Ahura Mazda und sein Prophet Zarathushtra. Paderborn 2014.
- SÜDDEUTSCHE.DE (HRSG.): Das Schweigen der Hirten. Missbrauchsfälle in katholischer Kirche. <http://sz.de/1.15055>. 29.09.2014.
- SUSCHEK, Martin: Wie öffentlich darf ein Hospiz sein? Symbole und Rituale in der Vorstellung von Hospizarbeit gegenüber potenziellen Ehrenamtlichen oder der 'interessierten Öffentlichkeit'. In: KÜPPER-POPP, Karolin/LAMP, Ida (Hrsg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. 1. Aufl. Gütersloh 2010, S. 171–184.
- SUTER-GUT, D./VAN SPIJK, P.: Unterstützen Patientenverfügungen ein Sterben in Würde? In: Praxis, 101. Jg. 2012, H. 8, S. 517–522.
- TAYLOR, Charles: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: HONNETH, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1995.

- TAYLOR, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. 8. Aufl. Frankfurt am Main 2012.
- TEBARTZ-VAN ELST: Christus als Gewand anziehen. Caritas als Kleid der Kirche. Limburg 2012.
<http://www.bistumlimburg.de/nc/home.html?cid=1187&did=1436&sechash=8bf44565>. 26.02.2012.
- TEPLAN, Stefan: Hochwasserhilfe auch als Chance für die Caritas sehen. Interview mit dem Geschäftsführer des Caritasverbandes für Ostthüringen, Andreas Zube. In: Neue Caritas, 114. Jg. 2013, H. 12, S. 10.
- TERESA/DOBHAN, Ulrich: Weg der Vollkommenheit. (Kodex von El Escorial). (Herder-Spektrum, Bd. 5318). Vollst. Neuübertr., 4. Aufl. Freiburg im Breisgau 2012.
- TERTULLIAN: Apologeticum. In: ESSER, Gerhard (Hrsg.): Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften. (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 24). Kempten, München 1915, S. 33–182.
- TESCH-RÖMER, Clemens u.a.: Einsamkeit-Trends in der zweiten Lebenshälfte: Befunde aus dem Deutschen Alterssurvey (DEAS). In: Informationsdienst Altersfragen (IDA), 41. Jg. 2014, H. 01, S. 3–8.
- THEOBALD, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1 - 12. (Regensburger Neues Testament). [4. Aufl.]. Regensburg 2009.
- THEODORET VON CYRUS: Kirchengeschichte 5,19. In: HEILMANN, Alfons/KRAFT, Heinrich (Hrsg.): Texte der Kirchenväter. Das christliche Leben - Der Nächste - Von den christlichen Ständen. (Texte der Kirchenväter - eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd. 3). München 1964.
- THIEBERGER, Friedrich: Die religiöse Haltung. In: THIEBERGER, Friedrich (Hrsg.): Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk ; mit Nachträgen und Verbesserungen. 2. Aufl., Nachdr. d. im Jahre 1937 von d. nationalsozialist. Behörden beschlagnahmten u. vernichteten Erstauf. Königstein/Ts. 1979, S. 7–11.
- THIELE, Hans-Günther (Hrsg.): Die Wehrmachtsausstellung. Dokumentation einer Kontroverse. 2. Aufl. Fachtagung zur Ausstellung "Vernichtungskrieg, Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944"; Bundestagsdebatte. Bremen 1999.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica. Tugenden des Gemeinschaftslebens. (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 20). München, Heidelberg 1943.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica. Recht und Gerechtigkeit. (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 18). Heidelberg, München, Graz, Wien, Salzburg 1953.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica. Tapferkeit und Maßhaltung (1. Teil). (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 21). Heidelberg, Graz-Wien-Köln 1964.
- TOCQUEVILLE, Alexis d.: Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart 2011.
- TROELTSCH, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912. Tübingen 1994.
- TWENHÖFEL, Ralf: Die Altenpflege in Deutschland am Scheideweg. Medizinalisierung oder Neuordnung der Pflegeberufe? 1. Aufl. Baden-Baden 2011.
- ULRICH, Hans: Systemorientiertes Management. Das Werk von Hans Ulrich. Studienausg. Bern, Stuttgart, Wien 2001.
- UNIVERSITÄT POTSDAM (HRSG.): Leitfaden zur Anwendung einer gendergerechten Sprache. 2. Aufl. Potsdam 2012.

- VAN EIMEREN, Birgit/FREES, Beate: Rasanter Anstieg des Internetkonsums – Onliner fast drei Stunden täglich im Netz. Ergebnisse der ARD/ZDF-Onlinestudie 2013. In: Media Perspektiven 2013, 7-8, S. 358–372.
- VAN LOENEN, Gerbert/MÜLLER-HAAS, Marlene/JÄNICKE, Bärbel: Das ist doch kein Leben mehr! Warum aktive Sterbehilfe zu Fremdbestimmung führt. Frankfurt am Main 2014.
- VANJA, Christina: Aufwärterinnen, Narrenmägde und Siechenmütter. Frauen in der Krankenpflege der Frühen Neuzeit. In: Geschichte der Pflege, 1. Jg. 2012, H. 1, S. 19–28.
- VATTIMO, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004.
- VEBLEN, Thorstein: An Inquiry into the Nature of Peace and the Terms of its Perpetuation. New York, London 1917.
- VEBLEN, Thorstein: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. (Fischer, Bd. 17625). Ungekürzte Ausg. Frankfurt, M 2007.
- VERTRAGSPARTNER NACH § 113,1 SGB XI: Maßstäbe und Grundsätze (MuG) für die Qualität und die Qualitätssicherung sowie für die Entwicklung eines einrichtungsinternen Qualitätsmanagements nach § 113 SGB XI in der vollstationären Pflege vom 27. Mai 2011. festgesetzt am 27. Mai 2011 durch die Schiedsstelle nach § 113b SGB XI.
- VEYNE, Paul: Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht. 1. Aufl. München 2011.
- VINCENT, David: The culture of secrecy. Britain, 1832 - 1998. Oxford 1998.
- VINZENZ VON PAUL: Des heiligen Vinzenz von Paul Gespräche über das Leben und die Tugenden der ersten Barmherzigen Schwestern. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 1947.
- VINZENZ VON PAUL: Gedrängt vom Erbarmen. Worte d. heiligen Vinzenz von Paul. 3. Aufl., 12. - 19. Tsd. Salzkotten 1960.
- VINZENZ VON PAUL: Worte des Erbarmens. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1981.
- VOGT, Ludgera: Ehre in traditionellen und modernen Gesellschaften. Eine soziologische Analyse des »Imaginären« am Beispiel zweier literarischer Texte. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne.. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994, S. 291–314.
- VOGT, Ludgera: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Differenzierung, Macht, Integration. . 1. Aufl. Frankfurt am Main 1997.
- VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994a.
- VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold: Zur Aktualität des Themas Ehre und zu seinem Stellenwert in der Theorie. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994b, S. 9–34.
- VOGT-WUCHTER, Beatrix: Die Entwicklung der Dienste und Einrichtungen der Altenhilfe. Ein Überblick über die Jahre 1994–2004 zeigt, dass in den Pflegeeinrichtungen immer mehr Teilzeitbeschäftigte tätig sind. In: Deutscher Caritasverband (Hrsg.): Caritas 2007. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg im Breisgau 2006, S. 177–182.

- VOGT-WUCHTER, Beatrix: Wer Fachkräfte will, muss Vereinbarkeit bieten. In: Neue Caritas 2011, H. 16, S. 28–30.
- VON FOERSTER, Heinrich/MÜLLER, Albert/MÜLLER, Karl H.: Im Goldenen Hecht. Über Konstruktivismus und Geschichte. Ein Gespräch zwischen Heinz von Foerster, Albert Müller und Karl H. Müller. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 8. Jg. 1997, H. 1, S. 120–143.
- VORß, G. G.: Auf dem Weg zum Individualberuf? Zur Beruflichkeit des Arbeitskraftunternehmers. In: KURTZ, Thomas (Hrsg.): Aspekte des Berufs in der Moderne. Opladen 2001, S. 287–314.
- VOSWINKEL, Stephan: Ein anerkennungstheoretischer Ansatz für die Wirtschaftssoziologie. Paper für die Tagung der Sektion Wirtschaftssoziologie und des Max-Planck-Instituts für Gesellschaftsforschung am 18./19.2.2008 in Berlin. <http://www.mpifg.de/wirtschaftssoziologie-0802/papers/Voswinkel.pdf>. 23.05.2012.
- WACKER, Marie-Theres: Das Buch Joel. Gott rechtfertigt sich selbst. In: SCHOTTROFF, Luise (Hrsg.): Kompendium feministische Bibelauslegung. 2., korr. Aufl. Gütersloh 1999, S. 312–319.
- WAGENER, Ulrike: Der Brief an die Hebräerinnen. Fremde in der Welt. In: SCHOTTROFF, Luise (Hrsg.): Kompendium feministische Bibelauslegung. 2., korr. Aufl. Gütersloh 1999, S. 683–693.
- WAGNER, Jochen: Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Tübingen, Dortmund 2011.
- WALL, Heinrich de: Der Schutz des Seelsorgegeheimnisses (nicht nur) im Strafverfahren. In: Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2007, H. 26, S. 1856 - 1859.
- WALSER, Martin: Ich vertraue, Querfeldein. Reden und Aufsätze. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2000.
- WALZER, Michael: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: HONNETH, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. (Theorie und Gesellschaft, Bd. 26). 3. Aufl. Frankfurt am Main 1995, S. 157–180.
- WANDER, Karl F. W. (Hrsg.): Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk. Leipzig 1867.
- WATZLAWICK, Paul: Der Wandel des Menschenbildes in der Psychiatrie. In: Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und "Wirklichkeit". Aufsätze und Vorträge über menschliche Probleme in systemisch-konstruktivistischer Sicht. 2. Nachdr. der 1. Aufl. 1988. Bern 1989, S. 34–59.
- WATZLAWICK, Paul (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir was wir zu wissen glauben?; Beiträge zum Konstruktivismus. 5. Aufl. München, Zürich 2010.
- WEBER, Gertrud M./PLÜMECKE, Michaela: Der Heimleiter-Ratgeber. die ersten 100 Tage in einer neuen Pflegeeinrichtung - was Sie als Heimleiter tun müssen. (Altenpflegemanagement). Bonn 2011.
- WEBER, Joachim: Diakonie im Licht der Welt. Diakonische Praxis aus der Perspektive des politischen Denkens von Hannah Arendt. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades, Universität zu Köln 1999.
- WEBER, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. 1. Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese. In: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Frankfurt am Main 2006.

- WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie ; zwei Teile in einem Band. Frankfurt am Main 2010.
- WEISER, Alfons: Art. Bischof. I. Neutestamentlich. In: KASPER, Walter/BUCHBERGER, Michael (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 3., voll., neu bearb. Aufl., Sonderausg., (durchges. Ausg. der 3. Aufl. 1993 - 2001). Freiburg im Breisgau 2006, 481–482.
- WEIß, Jochen: Mammon. Eine Motivgeschichte zur Religiosität des Geldes. Dissertation. Mannheim 2005.
- WEIß, Peter: Dritter Weg des kirchlichen Arbeitsrechts. Sackgasse oder Vorfahrtsstraße? In: Salzkörner, 18. Jg. 2012, H. 3, S. 8–9.
- WERTH, Lioba/MAYER, Jennifer: Sozialpsychologie. Heidelberg 2008.
- WERTHMAN, Lorenz: Reden und Schriften. Freiburg im Breisgau 1958.
- WESTERMANN, Claus: Genesis. Kapitel 1-11. (Biblischer Kommentar Altes Testament Bd I 1). 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1976.
- WHO (HRSG.): Suicide rates (per 100,000) by gender and age, Germany, 1990-2010.
http://www.who.int/mental_health/media/germ.pdf. 30.12.2012.
- WINGREN, Gustaf: Beruf. II. Historische und ethische Aspekte. In: KRAUSE, Gerhard/MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. (Bd. 5). 1. Aufl. Berlin, New York 1980, S. 657–671.
- WISSERT, Michael: „Wirkungen von Trauerbegleitung im Rahmen der emotionalen und sozialen Bewältigung von tiefgehenden und komplizierten Trauerprozessen“. Projekt „TrauErLeben“.
<https://www.yumpu.com/de/document/view/22020211/wirkungen-von-trauerbegleitung-im-rahmen-der-emotionalen-und->. 03.09.2014.
- WITTE, Markus: Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott. eine Skizze zu historischen Anfängen und theologischen Ausgestaltungen des Monotheismus im Alten Testament. In: SCHIEDER, Rolf (Hrsg.): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. 1. Aufl. Berlin 2014, S. 79–116.
- WITTERSTÄTTER, Kurt: Rezension vom 25.06.2012 zu: Klaus Dörner: Helfensbedürftig. Heimfrei ins Dienstleistungsjahrhundert. Neumünster 2012. <http://www.socialnet.de/rezensionen/12621.php>. 20.09.2014.
- WONDREJZ, Torsten: Die kirchliche Stiftung Heilig-Geist-Hospital in Bensheim an der Bergstraße. Einhausen 2012.
- YEHOUD-DESEL, Efraim: Marc Chagalls Kunst aus rabbinischer Sicht. Zwei Bildbetrachtungen. Norderstedt 2012.
- YUNUS, Muhammad/JOLIS, Alan: Für eine Welt ohne Armut. Die Autobiographie des Friedensnobelpreisträgers. 3. Aufl. Bergisch-Gladbach 2008.
- ZELLER, Dieter: Der erste Brief an die Korinther. Göttingen 2011.
- ZENGER, Erich: Was ist der Preis des Monotheismus? In: ASSMANN, Jan (Hrsg.): Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus. München 2003, S. 209–220.
- ZENGER, Erich: Zion - Ort des Segens. Beobachtungen zur Theologie des Wallfahrtspalters Ps 120-134. In: SCHNABEL, Nikodemus C. (Hrsg.): Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg 2006, S. 64–103.

- ZENGER, Erich: Dein Angesicht suche ich. (Psalmen - Auslegungen in zwei Bänden II/3). Aktualisierte Neuausgabe. Freiburg im Breisgau 2011.
- ZERFAB, Rolf: Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie. In: SCHULZ, Ehrenfried (Hrsg.): Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in d. Gesellschaft ; Hans Schilling zum 60. Geburtstag von Freunden, Schülern u. Kollegen. St. Ottilien 1987, S. 321–348.
- ZERFAB, Rolf: Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger. In: Deutscher Caritasverband e. V. (Hrsg.): caritas '93. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg im Breisgau 1992, S. 27–40.
- ZIEGLER, Konrat (Hrsg.): Der kleine Pauly. Lexikon der Antike ; auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. (Bd. 2). Stuttgart.
- ZINGERLE, Arnold: Die »Systemehre«. Stellung und Funktion von »Ehre« In der NS-Ideologie. In: VOGT, Ludgera/ZINGERLE, Arnold (Hrsg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1994.
- ZÖLLER, Paul: Zwischen Sammelbüchse und PC? Dienstleistungsmanagement in sozial-karitativen Organisationen. In: BIEHAL, Franz (Hrsg.): Lean Service. Dienstleistungsmanagement der Zukunft für Unternehmen und Non-Profit-Organisationen 1994, S. 176–192.
- ZOLLITSCH, Robert: Neue Anforderungen an die Priester, Diakone und hauptamtlichen Mitarbeiter in Seelsorge und Diakonie und Veränderungen in ihren Berufsprofilen und Rollenzuschreibungen. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studenttages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007, S. 50–61.
- ZULEHNER, Paul M.: Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis. (Pastoraltheologie, Bd. 2). Düsseldorf 1989.
- ZULEHNER, Paul M.: Wie geht's Herr Pfarrer? Ergebnisse einer kreuz und quer-Umfrage: Priester wollen Reformen. Graz 2010.
- ZULEHNER, Paul M.: "Seht her, nun mache ich etwas Neues". Wohin sich die Kirchen wandeln müssen. Ostfildern 2011.
- ZULEHNER, Paul M./HAAS, Johannes (Hrsg.): Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. (Pastoraltheologie, Bd. 1). 2. Aufl. Düsseldorf 1991.
- ZULEHNER, Paul M./PATZELT, Elke: Samariter - Prophet - Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum ; eine empirische Studie. Ostfildern 2003.
- ZÚNIGA, Franziska u.a.: SHURP Swiss Nursing Homes Human Ressources Project. Schlussbericht zur Befragung des Pflege- und Betreuungspersonals in Alters- und Pflegeinstitutionen in der Schweiz. Basel 2013.
- ZUNKEL, Friedrich: Ehre, Reputation. In: BRUNNER, Otto/CONZE, Werner/KOSELLECK, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2. 4. Aufl. Stuttgart 1998, S. 1–64.

Erklärung

Ich erkläre: Ich habe die vorgelegte Dissertation selbständig, ohne unerlaubte fremde Hilfe und nur mit den Hilfen angefertigt, die ich in der Dissertation angegeben habe. Alle Textstellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht.

Runkel, 5.10.2014

Hanno Heil